فلسفة ابن سينا

وأثرها في اوروپة خلال القرون الوسطى

تأليف المستشرقة
ا. م. جواشون

نقله الى العربية
رمضان لاوند

دار العلم للملايين

فلسفة ابن سينا

وأثرها في أوروبة خلال القرون الوسطى

تأليف المستشرقة
ا. م. جواشون

نقله الى العربية
رمضان لاوند

دار العلم للملايين

الطبعة الاولى
كانون الثاني ١٩٥٠

تمهيد

السيدة جواشون مستشرقة فرنسية وقفت حياتها كلها للتعرف الى الفلسفة الاسلامية ومنابعها الحقيقية . وقد بلغت من ذلك مبلغاً بعيداً من التعمق والتحديد . فأطلعت الاوساط الاستشراقية الاوروبية على جوانب خصبة منها ولا سيما من خلال دراستها لابن سينا فيلسوف النفس .

وهي من اشد المستشرقين حماسة لهذه الفلسفة واكثرهم اقتناعاً بأصالتها وامتيازها . وهذا الكتاب التي نضعه بين ايدي القراء دلالة واضحة على عظيم اعجابها بالانتاج الاسلامي العقلي وايمانها بعبقريته وعبقرية اللغة التي عبرت عنه .

واملنا وطيد ان يجد فيه القارىء الكريم عونا صادقاً على فهم ابن سينا لا سيما والعالم الاسلامي والعربي اليوم موشك على اقامة مهرجانه الألفي اعترافاً منه بعظيم فضله وجميل خدمته لتاريخ الفكر الانساني الشامل .

المترجم

مقدمة

هذه محاضرات ثلاث اتفق لي اني القيتها في مؤسسة الدراسات الشرقية الافريقية ، التابعة لجامعة لندن خلال الرابع والسادس والسابع من شهر آذار سنة ١٩٤٠ م . ثم اقتضتنا ادخالَ تعديلات في جانب منها والتعقيب بملاحظات في جانب آخر . وكان الفراغ من ذلك كله في العاشر من حزيران من السنة نفسها . ولظروف عارضة تأخر اخراجها في كتاب مبسوط .

حاولت في المحاضرة الاولى رسم الخطوط الكبرى لفكرة عرفتنا عليها جهودنا الدراسية السابقة ووضحتها في اذهاننا . وبادرت في الثانية الى دراسة اللغة الفلسفية التي اجد في متابعتها فائدة ، فقارنتُها بالاصطلاحات التجريدية التي ظهرت اثناء نمو الحضارة الاسلامية . اما الثالثة فقد حاولت فيها اكتشاف ميادين جديدة تكاد تكون مجهولة تماماً لم يجرؤ المستشرقون على اقتحام مجاهلها في اثر مؤرخي الفلسفة الغربية . وظننا ان في هذه الميادين مادة لدراسات ومؤلفات جوهرية أساسية .

واليوم وقد القينا نظرة خاطفة ، وجدنا من الافضل جعل هذه الدراسات ذات طابع تخطيطي تفرضه علينا طبيعة المحاضرة في

هذا الكتاب .

اننا نكرر شكرنا العميق لأولئك الذين أولونا شرف التفكير في مثل هذه الدراسات التي قلّ عارفوها في فرنسا ، ومنحونا لذة الكلام فيها وهؤلاء هم : الاساتذة ا . س . تريتون ، دُدْوِل وج . ب . تْرَيْند والدكتور م . ا . غليوم الذي كان لصداقته الطويلة واهتمامه المبرور خاصة اثر قيم جداً .

موضوعات فلسفة ابن سينا الكبرى

تحاول هذه المحاضرات الثلاث بوجه عام وضع الفيلسوف الذي ندرسه في مكانه الجدير به من تاريخ الفلسفة . ففي هذه المحاضرة سأجرب ان اعرض عليكم لمحة عن فكرة ابن سينا ، كما سأشير الى بعض النقاط التي بها تسربت النظريات اليونانية بقدر ما يسمح لي به هذا العرض السريع ليمكنني من بعد توضيح نبوءة ابن سينا الروحية وتحديد ابتكاره الشخصي. وسأقف طويلاً امام النظريات التي كانتَ هي الابلغ أثراً في فلسفتنا الغربية، فأمهد بذلك للمحاضرة الثالثة التي سيكون موضوعها هذا الأثر نفسه . وسنرى بين هذه وهذه كيف استعملت اللغة العربية للتعبير عن افكار بعيدة جداً عما كانت تُستخدم للتعبير عنه بادىء بدء ، في الوقت الذي ظلت فيه امينة على طابعها الممتاز .

●

لقد حدثكم بخيرِ مما استطيع ان افعل ، العالم الكبير ادوارد براون [1] عن حركة الترجمة عن اليونانية ، هذه الترجمة التي مهدت

---

(١) – ادوارد ج . براون ، استاذ اللغة العربية في جامعة كمبرج، القى اربع محاضرات اذيعت سنة ١٩٢١ بعنوان الطب العربي Arabian Medicine وفي الاولى عرض ممتاز للحركة التي حملت العرب الى العلم اليوناني. اما النصوص التي نحيل اليها فيما يلي فموجودة في الترجمة الفرنسية ل ـ هـ ـ بـ ـ ج ـ رينو : الطب العربي . باريس ، لاروز ، ١٩٣٣ .

طوال قرنين اثنين لازدهار فكري جديد يضاف فضله الى العرب .

وليس من همنا اليوم - على ما هو واضح - ان نعاود الحديث فيها ، فبحسبنا منه ان نذكركم بان هذه الحركة كانت قوية بصورة خاصة في سورية حيث ولدت هناك في الاوساط المسيحية واليهودية تحت حكم جوستينيان ، ومن ثم في بغداد عصر الخلفاء العباسيين . وقد اعيد النظر العلمي الدقيق آنئذ في الترجمات السابقة ايضاً . اما فيما عدا سورية فقد وُجد في حران ميدان للثقافة الهلينية في مدرسة كانت نصف وثنية وذات صبغة توفيقية . وقد نجحت في الحصول على حق التوطن بادعائها الانقياد لاحفاد الصابئة الموحدين الذين ذكروا في القرآن [١] . وقد كان لهذه المدرسة اثر كبير في الثقافة التي شعت من بغداد .

وهذه المؤلفات اليونانية وجدت عند انتشارها عقولاً هي اكبر استعداداً مما يُظن عادة ، لأن العقلية الاسلامية كانت قد مرنت على العمل الذهني بواسطة الشروح القرآنية . لقد كان المجهود المترتب عظيماً حقاً ، فأفاد من تجربة اليونان الفكرية ايما فائدة . والسبب في سرعة استقبال الوسط الاسلامي لهذه التجربة راجع الى ما تحمله من أجوبة على اكثر مشكلات الاسلام الناهض بحيوية ، فعلم العقيدة الاسلامية كان ينافس اذ ذاك الفقه في تكونه بينما كانت الاخلاق تتضح وتحدد .

وكانت نقطة الابتداء متواضعة جداً : فقد برزت مجالات خاصة اقتضت كلاماً وبحثاً لتوضيح جوانبها الغامضة . فاجابت

---

(١) - ا . ج . براون ، الطب العربي ٣٠ - ٣١ .

التجربة والبصيرة عليها قدر استطاعتها ، كما ظهرت عن المسلمين الاولين قيم اخلاقية حقيقية في عدد من زهاد صحابة النبي ، وهذه ذكرى عمران بن حصين الخزاعي المتوفى سنة ٥٢ هـ - ٦٧٢ م ، ما تزال محفوظة عن الجيل الاسلامي الاول . فقد وجد هذا الرجل ان بقاءه مريضاً طريح الفراش ثلاثين سنة شيء حسن جداً لأنه قدر من الله [١] .

والحسن البصري واحد من اتباع عمران ، وهو شخصية من الطراز الاول . بادر بجهوده الى تأسيس انواع المعارف التي آذنت بالازدهار في محيط الاسلام . لقد كان زاهداً يكاد تقاه وسماحته يكونان اسطوريين : وعلّم ان الندم دون السيف هو الوسيلة الوحيدة التي نحصل بها على اصلاح المظالم الاجتماعية فضلاً من الله . كما اعتقد بامكانية رؤية الله في الجنة – مسألة ناقشها المسلمون كثيراً – وزعم انه لولا هذا الامل لانفطرت قلوب المؤمنين حزناً وألماً . كانت تعاليمه متجهة الى عقول سامعيه فأهمل التأثير في خيالهم مخالفاً ما كان يفعله الوعاظ غالباً . وبذلك أسس في الاسلام طريقة للتفكير تتعلق مباشرة بابتدآت الفلسفة ، كما كانت مواعظه الرائعة تعمل على تكوين العقيدة . علّم اصول الدين ، اللاهوت والتفسير ، والشروح القرآنية ثم الكلام ، الجدل اللاهوتي ، وكذلك النحو والفقه والبلاغة . ومكن لنفسه ضد البدع الاعتقادية التي كانت ترتسم

---

(١) – لويس ماسينيون : رسالة في اصول القاموس الفني للصوفية الاسلامية ١٣٩

L. Massignon, Essai sur les origines du lexique téchnique de la mystique musulmane. 139.

آنذاك [1] . وعدد مدارسها العربية التي نشأت بعد قرن من الهجرة بلغ اربعاً غير مدرسة السنة وهي : الخوارج ،والمرجئة ، والقدرية والجبرية [2] .

ومن هنا نتبين ما كان يعتمل في الحركة الفكرية داخل نطاق الاسلام نفسه .

وبين اتباع الحسن البصري من اهتم خاصة بأساليبه الكلامية، اي بالمكانة الممتازة الممنوحة للعقل . فاستخلف الكلاميين الذين تلقوا في القرن الثالث الهجري الاساليب والافكار اليونانية بحماسة بالغة ، بحيث لم يعد الكلام وقفاً على خدمة النظريات الدينية بل جاوزها الى خدمة الفلسفة . وفي هذا الوقت الذي تكوّن فيه علم العقيدة نما الفقه القائم على القرآن ، وظهرت المذاهب الاربعة التي لم تزل حية حتى اليوم ، في القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث (الثامن والتاسع الميلاديين) .فموكد ان مؤسس المذهب

---

(١) – راجع عن شخصية الحسن البصري في نفس المصدر ١٥٢ - ١٧٧
وكتاب عذاب الحسين بن منصور الحلاج ٦٧٢ - ٦٧٣
Passion d'Al-Hosayn ibn Mansour Al-Hallaj-672-673.

(٢) – ماسينيون ـ القاموس ص ٣١.الخوارج : متطهرون ، كانت مدرستهم ذات علاقة وثيقة بالسياسة ، لا تعترف بغير الخلفاء الاول الثلاثة – المرجئة : كانت تزعم ان العمل لا يضر مـع الايمان . القدرية : كانت عدوة لفكرة القدر ، اما الجبرية فتقول به . وقد ظهرت في هذا العصر موضوعات الصفات الالهية،الافعال الجائزة وغير الجائزة، الحرية والجبر ، خلق القرآن ،وقد نوقشت كلها بقوة وحرارة .

الحنفي ، ابا حنيفة ، توفي سنة ٧٦٧ م ، بينما ابن حنبل ، مؤسس المذهب الحنبلي وآخرهم كان قد توفي سنة ٨٥٥ م . وآنذاك وضعت قواعد الاسلام ، الفقهية والاجتماعية .

وبغداد في القرن التاسع آنست مدرسة فلسفية ، يترأسها رجل عربي يدعى ابا يوسف الكندي الذي توفي حوالي سنة ٨٦٠ م [١] واليه عهد المأمون الخليفة العباسي ، بترجمة ارسطو ، يوم حملت الى بغداد [٢] الوثائق اليونانية والسريانية ، بعد زيارته لحران سنة ٨٢٣ م . وكان الكندي من ناحية اخرى يتابع ابحاثه الشخصية فترك مائتي كتاب في الفلسفة والرياضيات والضوء والطب ثم الفلك والسياسة والموسيقى . كما اطلع الغرب في القرون الوسطى على رسالته في « العقل » (de intellectu) التي استوحاها من الاسكندر الافروديسي . ولهذا كله اعتبر اكثر الشارحين أمانة لارسطو .

وهذه السلسلة الثانية من الترجمات تميزت بعناية ادق وظلت

---

(١) – ل . ماسينيون ، مجموعة نصوص لم تطبع متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الاسلام ، ١٧٥ ارجع للكندي عند «منك» في كتابه : مزيج من الفلسفة اليهودية والعربية ، ٣٣٩ – ٣٤١ ، ودي بور ، في دائرة المعارف الاسلامية مادة – الكندي – طبع ناجي رسالته (العقل) التي تجدر مقارنتها بنظرية العقل السينوية ، لانه يقول بالعقول الاربعة مستوحياً الاسكندر الافروديسي في تميزاته الثلاثة الاولى . اما السيدجيلسون فقد اعطى فيه تحليلاً لينابيع الاوغسطينية السينوية اليونانية – العربية ص ٢٢ – ٢٧ . في Arch. d'histoire doct. litter. du M. A, t IV.

(٢) – ماسينيون ، قاموس ٥٧ ، مجموعة ، ١٧٥ .

اكثر صحة من الاولى . ويقدّر براون « انها كانت جيدة بصورة عامة وانها تناولت اشهر مخطوطات اليونان في الفلسفة والعلوم [١] ». اما « منك » فيتحدث عن الآلة النقدية التي كانت ترافق بعض المخطوطات المحتوية على ترجمات عديدة لكتاب واحد [٢] . ولكن هذا الاحتياط لم يحل دون وقوع اخطاء مدارها إنحال الكتب المترجمة الى غير اربابها ، وقد أثقلت هذه الاخطاء كاهل الفلسفة العربية في نموها المطرد وخاصة فلسفة ابن سينا . اما الخطيئة الكبرى فقد استبانت جلية بنسبة كتاب الى ارسطو وليس هو في الحقيقة سوى شذرات من تاسوعات افلوطين عرف بعنوان « ربوبية ارسطو » . كما ان كثيراً من المؤلفات الإفلوطينية الحديثة الفها افلوطين وبرقلس ونسبت الى انبدقليس ، وفيثاغورس ثم افلاطون وارسطو [٣] .

وقد لعبت الهيات ارسطو المزعومة دوراً سيئاً جداً في اعداد الفكر السينوي لانها كانت تظهر بمظهر من يمثل الجانب الالهي من الميتافيزيق الغيبي ذي النفس القصير في بحث الصفات الالهية ، كما لم يعالج ابداً موضوع الخلق والايجاد .

ومهما يكن فمن الصعوبة ان نحدد مهمة الكندي الفلسفية ، وقد ضاعت اكثر كتبه ولم يبق لنا غير ترجمة لاتينية لبعض نصوص مفقودة . ومن هنا يستقيم لنا ان نعتد الفارابي ، الفيلسوف الممتاز الاول ، الذي عاش بعد ذلك بقرن واحد وتوفي سنة ٩٥٠ م .

---

(١) – براون ، الطب العربي ، ٣١ .
(٢) – منك ، مزيج ٣١٤ .
(٣) – المصدر نفسه ، ٢٤٠ – ٢٤١ .

فشرح ارسطو وكتب عدداً كبيراً من المؤلفات بقي لنا منها قدر وفير . وهي تشهدنا على اندماج العناصر الارسطية بالعناصر الافلاطونية ،هذا الاندماج الذي لا يحدث ابداً دون اضرار بالمنطق. والفارابي استطاع في كثير من النقاط ان يضع الخطوط العامة للنظريات السينوية .

وبعد وفاة الفارابي بثلاثين سنة اي حوالي ٩٨٠ م ولد ابو علي الحسين بن عبدالله ابن سينا الذي اطلقت عليه القرون الوسطى اللاتينية لقب « افيسان » (Avicenne) . وسنحافظ هنا على هذا الاسم رغم صبغته البربرية التي كونتها الصورة العبرانية « أفن سينا » لانه الاسم المتعارف عليه بين الكتاب اللاتينيين الذين سندرسهم معاً .

وابن سينا اول فيلسوف في اللغة العربية اعطى مذهبا فلسفياً ذا انسجام حقيقي . وهذا الموقف المهم من وجهة نظر زمانية هو الذي دفعني الى اختياره بادىء الامر للقيام بدراسة عميقة . ثم لاحظت بأنه استحق هذه العناية تحت عنوان آخر هو : تأثيره العميق في الغرب .

واذا كان ابن رشد -الاكثر اشتهاراً واثارة للنقاش- مسؤولا عن الاخطاء الظاهرة التي رُدت بقوة وصلابة فهو بعيد عن ان يكون له اثر ابن سينا العميق . لقد تغلغل ابن سينا بهدوء ، تارة لان المفروض في فلسفته انها لارسطو الذي لم يكن بعد قد عرف، وأخرى لانه كان يُربط بالقديس اغسطينوس . فكان بذلك محلاً لثقة الجميع ودليلاً طوال مائة سنة. ولما ظهرت اخطار نظريته كان

خصومه انفسهم قد تغذوا من فكره . ثم مرّ قرنان ، كان فيها اصدقاؤه واعداؤه عالة عليه . وبذلك حفظت له موضوعات شخصية في الفلسفتين التومستية والسكوتستية ، واستحالت اجزاءً لا تنفصل عن الكيان الفكري الغربي .

وقد اظهرت ابحاث العشرين السنة الاخيرة في عصر القرون الوسطى علامات جديدة لاثر لم يُتجاهل موضعه الا لأن الذين خضعوا له كانوا منسيين .

ولد ابن سينا الفارسي في « افشنا » قرب بخارى ، ولكن انتاجه كله مكتوب بالعربية غير رسالة في مبادىء العلم ورسالة اخرى صغيرة في « النبضات » وبعض مقطعات شعرية ، وكان إعداده العلمي الدقيق باللغة العربية ايضاً . وقد عرفنا من خلال ترجمة حياته القصيرة الثابتة انه حفظ القرآن أولاً والادب العربي ثم الهندسة والشريعة فالفلسفة اليونانية التي ابتدأها بتعلم المنطق . ثم درس وحيداً ،لابتعاد اساتذته عنه،الالهيات والعلوم الطبيعية ، ثم الرياضيات ، ولا سيا الطب . فاشتهر في السادسة عشرة من عمره واشتغل تحت ادارته عدد من الاطباء . ثم وقف جهوده كلها لدراسة الفلسفة مدة سنة ونصف سنة ، وفي هذه الاثناء وقع بين يديه شرح للفارابي فتح له الطريق الى ميتافيزيقية ارسطو التي قرأها من قبل في نسختها المنقولة الى العربية اربعين مرة فعجز عن فهمها .

ولما بلغ الثامنة عشرة من عمره استحوذ على كل علوم العصر المعروفة ، كما تهيأت له فرصة ممتازة بعد ان استدعي لمعالجة سلطان بخارى وشفي على يديه ، فوضعت تحت تصرفه مكتبة السلطان الضخمة

يطالع ويدرس فيها كما يشاء ، وكانت هذه المناسبة ايذاناً بابتداء حياة جديدة له . لانه لم يكد يبلغ الثانية والعشرين حتى كان السلاطين يستشيرونه في كل ما يعرض لهم من المشكلات السياسية قبل اعتماد اي حل من الحلول .

وبما انه اصبح وزيراً وطبيباً وفيلسوفاً فقد قضى حياة مليئة بالجهد بل بالاضطراب بصورة غير عادية . كان يكتب اثناء الليل لما يشغله في النهار من مهام الدولة وهو وزير لامير همذان. اما حين يرافق اميراً في سفره فكان يكتب على ظهر جواده. ولما استطاع خصومه ان يسجنوه في قلعة « فرداجان » وجد فرصة هادئة شيئاً ما لمتابعة كتابه . ثم لاحقوه بحسدهم بعد رجوعه من همذان فاضطر الى الهرب متخفياً ليلجأ الى اصبهان ، حيث انصرف الى اعماله العلمية ورجع وشيكاً ليموت في همذان خلال حملة عسكرية .

كتب ابن سينا اكثر من مائة وستين كتاباً عالج بسبعة عشر منها موضوع الطب[1] وتعرفنا اليه كفيلسوف بادىء الامر في كتابه الكبير ، الشفاء ، الذي تحول اسمه في افواه رجال القرون الوسطى تحولا غريباً فسمي (Sufficientia) وهو يحتوي على المنطق ، وبقي لنا منه اثنتا عشرة صفحة فقط من مائة وتسع وستين ، كما يحتوي الطبيعي المتناول لعلوم الطبيعة وعلم النفس

(١) – قائمة كتب ابن سينا رتبت من قبل : الحاجي خليفة ، القفطي وناشر المنطق، انظر (جواشون) :مدخل الى ابن سينا ص : ٢٦ - ٣٨ثم ظهرت دراسات متأخرة سمحت لنا بتصحيح بعض الاخطاء المتعلقة بثبت هذه الكتب ، انظر التمييز بين الماهية والوجود ، ص XIV و ٥٠٥

ونظام العالم واخيراً الميتافيزيق . وقد نقلت موضوعات الميتافيزيق ورسالة النفس الى اللاتينية مبكراً .

ورغم ان ميتافيزيقية « النجاة » ورسائل اخرى صغيرة قد نقلت بعد ذلك فان اثر الفيلسوف في القرون الوسطى راجع على الاخص الى كتاب الشفاء ومختصر نظريته الذي كتبه الغزالي ليظهر تهافتها . والحقيقة ان هذا المختصر قد نشر دون مقدمته التي اشار فيها الغزالي الى غرضه المقصود فكان من مهازل القدر ان اعتبر الغزالي في القرون الوسطى اللاتينية احد اتباع ابن سينا . هذا وقد ساعد وضوح العرض في هذا المختصر على فهم كتاب ابن سينا الغامض المؤلف تأليفاً واهناً تكثر فيه المكررات والجمل المعجلة التي تُغمض الفكرة .

ثم اختصر ابن سينا كتابه – الشفاء – الضخم في « النجاة » الذي لم يكن في الحقيقة مختصراً بالمعنى المحدد وانما هو في غالب الامر فسيفساء من نصوص الشفاء موضوعة في نظام مختلف .

ولما قارنت بين النصين استطعت ان انظم منها ثبتاً تاماً [١] . ثم عرف النجاة بعد ذلك في الغرب مع رسائل مختلفة ، لم يترجم البعض منها حتى الآن . كما ان كتاب « الاشارات والتنبيهات » لم يترجم بعد ، وهو كتاب سماه الفرنسيون خطأ Le livre des théorèmes & des avertissements وكان الاصح ان يسمى (notes & remarques) . وكذلك كتاب منطق المشرقيين وهو جزء من كتاب « الفلسفة الشرقية » الذي لم يكمله الفيلسوف .

(١) – التميز ، ٤٩٩ – ٥٠٣ .

والذي اسال كثيراً من الحبر حول التساؤل عن عنوانه ومقاصده.

وهنا تعترضنا مسألة خطيرة . فالشفاء كمقاصد الغزالي يشتمل على مقدمة ممتازة لروجر باكون ، يزعم ابن سينا فيها انه مقتصر على عرض فلسفة أرسطو ، وفي نفس الوقت يحجم عن الادلاء بآرائه الخاصة في فلسفته الشرقية . فهل كتاب الشفاء الذي قدرت القرون الوسطى فيلسوفنا من خلاله عرض غير شخصي كما هو شأن كتاب الغزالي ، وهل تتعاقب موضوعاته دون ان تصطبغ بفكرة المؤلف ؟

لا ، ان كتابات الغزالي المتأخرة عن مقاصده تثبت بما لا يدع سبيلًا الى الشك انه لم يكن مقتنعاً بصحة نظريات الفلاسفة وانه فهمها فهماً تاماً . اما فيما يتعلق بكتاب ابن سينا فالقضية مختلفة جداً . أولاً : لأن الشفاء يعرض كثيراً من الافكار اليونانية ولكنه ليس عرضاً لارسطو . فابن سينا يسعى فقط الى توضيح وتعميق هذه الافكار . ومما لا شك فيه انه يتبناها كلها بصورة ظاهرة اللهم غير تلك التي يناقشها بعد ان يعاود التفكير فيها مرة أخرى . والشاهد على تباين نظريتي الفيلسوفين هو النقود الكثيرة التي وجهتها الارسطية في « الاسكولاستية » اللاتينية وخاصة عند القديس توماس الاكويني . هذا وباضافة آراء ابن سينا الخاصة يتبين لنا انه علق على كثير من نقاط فكرة ارسطو تعليقاً مهماً . وقد لوحظ بدهشة غريبة بعد تجديد الدراسات المتعلقة به أن كثيراً من التحديدات القيمة يرجع اليه فضلها بعد ان كان يظن مدة طويلة انها من مكتشفات شراح القديس توماس .

لقد كتب ابن سينا كتابه الشفاء الضخم في وقت مبكر من حياته ثم لم يهاجمه بعد ذلك في اي من كتبه المتأخرة مخالفاً الغزالي. ولما رأى من الضروري اخراج كتاب اسهل تناولا لم يجد خيراً من جمع جملة نصوص من الكتاب الاول . وقد يكون كتابه « الاشارات » الذي كتب في وقت متأخر جداً شديد الاختلاف ولكنه لا يناقض ابداً الخطوط العامة لفكرة الكتاب الاول . ورغم انه في مقدمة « منطق المشرقيين » يصرح جهاراً بان الشفاء لم يعد صالحاً للتعبير عن فكرته الخاصة يعلن في هذا الكتاب نفسه بانه يحتوي على كل ما يحتاج اليه عامة الفلاسفة . أما فيما يتعلق بصفحات الكتاب الناقص المكتشف حديثاً، فالواقع انها بصورة محسوسة في نفس الاتجاه الفكري العام الذي نهجته بقية الكتب . والظاهر ان ترتيب الموضوعات قد تعدل فقط . امـا الرسائل والكتب الصغيرة وكتابات المناسبات فتوفر في مجموعها شهادة مهمة على صحة ما اشرنا اليه . وان وجب ان نحتاط في التسليم بصحة نسبتها الى الفيلسوف من وجهة نظر تاريخية : فهي لا تشير ابداً في نهجها الفكري الى اختلاف عن النهج الاول . وقد أكدت الابحاث الحديثة حتى الآن فكرة القرون الوسطى[1] . فلن نعرض اليوم ابن سينا اذاً على وجه يختلف عن ذاك الذي عرف من قبل .

---

(١) – يتساءل م . س . بيناس في تقريره عن الابحاث الحديثة في مجلة الدراسات الاسلامية، ١٩٣٨ ، دفتر IV ، ص ٤٩ ، عما اذا كان ابن سينا قد اختار « طريقة العرض الباطني » فيخرج في كل آن مقاطع ظاهرية عامة واخرى باطنية

فأنتاجه ابن للفكر اليوناني . ولكنه قام بعمل تعمقي ضخم . كما أنه استطاع ان يجد نقطة مركزية يجمع فيها آراء أرسطو وافلوطين ، وان لم يستطع ان يوجد بينها الانسجام في كل جانب بطريقة عقلية مقنعة .

فلن نبحث اذاً الا الخطوط العامة الكبرى في تصميم يعرض علينا مخططا شديد الايجاز لانتاج عظيم الاهمية او نقطة الاتصال او ما يمكن ان يدعى بالانحناءات في نظام المحاكمة ان لم يكن

خاصة . نحن لا نؤمن بهذا ابداً. اما ان انتاجه معقد وان هناك نظريات لم تزل غامضة فهذا مؤكد . كما ان من المؤكد ايضاً وجود كتب معروضة عرضاً فلسفياً خالصاً وأخرى - كما هو الشأن في الاشارات وبعض رسائل صغيرة - يسمح فيها ابن سينا لفكرته ان تتجاوز حدود الفلسفة في اتجاه صوفي ذي صبغة عقلية شديدة بحيث لا يصح اطلاق لقب متصوف عليه . ومن الممكن انه لم يرد ان يشرح موقفه هذا . او انه لم تتوفر له حرية تأليف كتاب دقيق كهذا . فقد ظهر دائماً شديد الحماسة لتأليف كتاب لم تسمح له بتحقيقه حياته المليئة بالمشاغل والاعمال المهمة ولذلك كان يرجىء البدء فيه في كل مرة ، فهل كان يتحدث عنه لو تحقق هدفه تحت ستار يمكن للخاصة ان يرفعوه عندما يريدون ؟ وهل يمكن لهذا الانتاج الضخم ان يشتمل على معنى باطني ونحن نعلم انه يكتب دائماً على عجل بين خضم الوساوس الدقيقة ، ناهجاً نهجاً فلسفياً ذا قيمة مسلمة رغم بعض الاخطاء المنتثرة ؟ نحن لا نعتقد ان هناك فيلسوفاً يقدر وجود مثل هذه الامكانية ، كما لا تساعدنا على ذلك المعطيات التاريخية التي انتهت الينا حتى اليوم . فقسم كبير من الشفاء كتب في الليل ، وكذلك « القانون » الذي الف في جمع من الاصدقاء تكتب فيه كل صفحة ثم تقرأ وتناقش قبل ان يجف حبرها . وهذا جو فريد لتأليف كتابات ذات معنيين ! فمن الصعوبة متابعة معنى واحد دون الزوغان عنه في شروط مشابهة لهذه . اما فيما يتعلق بكتبه ، الضائعة منها ، والتي بقي الغموض قائماً حولها « الفلسفة الشرقية » او « الاشراقية » - فقد درس المسألة السيد س . ا . نللينو بطريقة مقنعة حتى ان « دي بور » لم يتردد في ان يضع الرأي المعارض في حقل

هو ظاهرةَ الانسجام في المذهب السينوي التي تتناول بدقة المفهوم الخاص الذي تشهد به هذه الابحاث .

ان انتاج ابن سينا العلمي قد وفر له جانباً من الملاحظة عظيماً. وقدرته على الاستفادة من هذه الملاحظات هي التي حددت شخصيته وميزته كميتافيزيقي قبل كل شيء . لقد رأت فيه القرون الوسطى فيلسوف الوجود بصورة خاصة وكذلك يظهر لنا اليوم . ولما بحثت في الطريقة التي اعرض بها مختصراً عن تعاليمه آثرت التضحية

الخرافة – انظر: «دائرة المعارف الاسلامية، حاشية ـ مادة: حكمةواشراقيون». فاذا كان هذا هو المغزى الذي اعطي بصدد الابحاث في الكتاب الذي كان الشك فيه قوي الجانب فمن الصعب التوقف امام غيره من الكتب . ومن الممكن ان تكون الطريقة التي تناول بها السهروردي المقتول وغيره بعض معطيات ابن سينا هي التي دفعت بيناس الى مثل ذلك . فلا يمكننا والحالة هذه أن نستنتج من فكرة هؤلاء الكتاب المتأخرين ما نحدد به موقفاً لا يساعدنا على القول به كل ما عرفناه عن ابن سينا .

ويقدر لويس جاردا بأن ابن سينا الذي لم يكن ابداً ارسطياً صرفاً كان يتهيأ لرفض كثير من تحديدات ووجهات نظر ارسطية ازعجته (بعض مشاهد من التفكير السينوي ... في المجلة التومستية ، ١٩٣٩ ص ، ٧٤٠ و ٥٣٩) . وهذا في الحقيقة ما يوحيه الينا مقطع في « الاشارات » رفض فيه ابن سينا بصورة بينه نظرية عملية التعقل (acte d'intellection) التي قبلها من قبل في النجاة . فالفكر حسب ارسطو يتحول الى موضوع –رسالة النفس de Anima, III,7 et 8, 431b 18 et 21. انظر في تغير رأيه : (تمييز الماهية من الوجود ٨٧ – ٨٨) . واذا كان صحيحاً ان نصوصاً من الفلسفة الشرقية موجودة في « الاشارات » (انظر جاردا ، المصدر نفسه ، ص – ٧٤٠) فما استنتجناه اذاً اقوى وأظهر .

وقد ظهر لنا فرض آخر اكثر فائدة للسيد « جاردا » ينطبق على جانب أساسي من الفلسفة السينوية ، ويتناول نقطة اضطرب فيها ابن سينا وتناقض في بعض

بالتفاصيل على دراسة الموضوعات المختلفة المتناثرة لأعطيكم كلًا متلائم الاجزاء مجتمعاً حول نقطة يتمركز حولها انتاجه الا وهي : فكرة الوجود .

لقد اراد ابن سينا ، كارسطو من قبل ،ان يدرس الوجود بما هو موجود بعلم خاص هو علم الميتافيزيق . ففكرة الوجود التي تكون مبهمة بادىء الامر ، هي أول ما تعرضه علينا تجربتنـــا الحسية للاشياء الخارجية التي نلتقيها . ولو عدمنا هذه التجربة ، فان

الاوقات ، انظر هنا ص ٢٢ رقم - ١ - يكتب جاردا فيما يتعلق بنظرية الخلق : (اننا نرى دقة هذا النظام العالمي وثرواته وتغيرات اشكاله) وقيمته تظهر في التعارض القائم بين الواجب والممكن ، وتحقق هذا الاخير لا في حقل الوجود بل في حقل الماهية - والتمييز الحقيقي فيه بين الماهية والوجود (هذا المفهوم الاخير كما يعرضه ابن سينا في حاجة الى تصحيح وتدقيق -)

وجدير بهذا التعارض لو كان قاعدة لمذهب ابن سينا كله ان يقوده حتماً الى اله متميز حقاً عن العالم . ولكننا يجب ان نعترف بانه ظهر عنده نوع من تصحيح او جهد للتقويم لا يلبث ان يزوغ به ويضيع اتجاهه . فقد كان اللاهوت السني يرى من الضروري التمسك بنظرية المضارعة Occasionialisme rigoureux اما منحنى العالم السينوي فيتجه في نظام وجوده نحو الواحدية الفيضية الجبرية،وهي كلمة المذهب الاخيرة .

فهل كانت ستحمل الينا الفلسفة الشرقية بوضوح هذه الوحدة البسيطة الصافية للوجود ؟

وعلى كل حال فان ما انتهى اليه شراح ابن سينا الرئيسيون ، سهروردي حلب والطوسي ، والايجي ، والشيرازي..الخ ... لم يكن الا الواحدية التي لا يميز فيها بين الماهية والوجود . ففهوم امكان المخلوق يختفي. وتنتهي عند كثير من هؤلاء الى وحدة الاشراق التي لا تتميز فيها الموجودات الا في درجة وضوح نور واحد هو الله ، الذي هو الكل (بعض مشاهد من الفكرة السينوية ... في المجلة التومستية، ١٩٣٩ ، ص ٥٦٢) .

الفكر الانساني مكون بطريقة خاصة تسمح له بالوصول الىفكرة الوجود . وبيّنّ ان هذا تمثيل غير ارسطي ، بل تمهيد ديكارتي ، يبلور الفكرة على نحو جديد . قال ابن سينا في رسالة النفس « هب ان احدنا ولد مكتمل القوى مرة واحدة ، ثم غطي وجهه بحيث لا يرى شيئاً مما حوله ، وترك في الهواء او بالاولى في الخلاء كي لا يحس باي احتكاك او اصطدام او مقاومة . ووضعت اعضاؤه وضعاً يحول دون تماسها او تلاقيها ، فانه لا يشك بالرغم من كل هذا في انه موجود » . وان كان يعز عليه اثبات وجود اي جزء من اجزاء جسمه ، او اي شيء من الاشياء الخارجية . تمسك ابن سينا بهذهالفكرة واغرم بها ، لا سيا وقد تناولها مؤخراً في « الاشارات » . فهو يعتقد اذاً ان فكرة الوجود اذا كانت مكتسبة بالتجربة التي تتعاقب في نفس الوقت الذي ينمو فيه العقل ، فهي ايضاً موضوع ذاتي لفكرنا ، وحدس اولي مطلق[1] .

وفي الوقت نفسه الذي تكتسب فيه فكرة الوجود منخلال التجربة تتهيأ فكرةالضروري وتنشأ .« فافكار الوجود ،والمادة، والضروري ترتسم في النفس بادىء الامر » . وهناك نص آخر يعرضها مترابطة في ملاحظات العقل الاولى[2] .

---

(١) – التميز ، ١٣ – ١٥ – ايثاراً للاختصار نحيل القارىء في هذه الملاحظات الى كتاب : « التميز بين الماهية والوجود » حيث يوجد ثبت الكتب المتعلقة بالمسائل المدروسة في هذا العرض القصير . اما نصوص ابن سينا فهي التي يعين مكانها من كتبه . هنا ، الشفاء ، ١ ، ٢٨١ و ٣٦٣ ، انظر ، التميز ، ١ – ٢ ، و ١٣ – ١٥ .

(٢) – الشفاء ، II ، ٢٩١ – ٢٩٢ – انظر التميز ، ٣ – ٤ .

والواجب ان نقول ان هذا الرأي ليست له القيمة نفسها في كل من الحالتين . فهـــذه الفكرة عند ابن سينا اساسية ولذلك نرى بان الجبرية المطلقة هي التي تشرف على تعاقب الخلق والابداع، ولكنها تستبعد في واقع الامر ، في نظام الوجود ، كل امكان معتبر في حيز الماهية [1] .

اما هذه الضرورة التي تتضح عنده باطراد تعاقب التجربة فان مفهومها نسبي جداً . والحقيقة انـــه اذا كانت الموجودات التي نشاهدها ضرورية – وهي كذلك دائمـاً عند ابن سينا – فليست ضرورتها مستمدة من ذواتها : لانها ابتدأت في كسب وجودها مرة واحدة . ولا شك في انه ليس من شيء في ماهيتهـا ابتداءً ، كان يحول دون ان تكون وتتحقق ، وان كانت في الواقع لم تزايل مرتبة الامكان، فالوجود بالفعل منوط بقوة خارجية تتدخل لتحقيقها فهي اذاً معلولات .

هذا الوجود الممكن اذاً قد اصبح ضرورياً بتدخل وجـود آخر ، يعتبر علة له .

مما سبق تتبين لنا ظاهرتان ذاتا اهمية اساسية . اولاهما ، ان

---

(١) – نحن متفقون هنا مع السيد « جاردا » في فكرته ، خاصة في صفحة: ٥٤٦ و ٥٤٩ – ٥٥٠. ولكننا في الوقت نفسه نؤكد ما يلي : ليس في عالم ابن سينا امكان في الحقيقة لان عالمه خاضع لنظام الجبرية déterminisme ، ولهذا لا يمكننا ان نجد المفهوم نفسه في ما يسمى المحدث، الموجود الذي يبتدىء والممكن وما ندعوه قوة contingent الا عند الاحتياط في تحديد مفهوم خاص له فالتعبير (قوة اساسية– « Contingence essentielle ») يظهر لنا جيداً جداً .

العلل لا يستقيم لها منطقيا التسلسل الى ما لا نهاية، وان السلسلة يجب ان تبتدىء من وجود غير معلول او واجب بغيره بل من وجود واجب بذاته ، ليس له ابتداء . اما الموجودات الاخرى فمنوطة به في وجودها .

واما الظاهرة الثانية فمتعلقة بالوجود الممكن في ذاته . فهناك موجودات ذات ماهيات مختلفة ، كالرجل ، والحصان ، والحجر ، وليس شيء من هذه واجباً لذاته. فماهية الحيوان المعقولة والحصان والحجر ، لا تستلزم صفة الوجود . فهي ممنوحة لها من الخارج .

اما الموجود الواجب الوجود الذي لا ابتـــداء له فلا يستمد الوجود من كائن ما ، لانه يملكه في ذاته . فهو جزء من ماهيته . ولكن كيف يمكننا استعمال كلمة جزء ، مع العلم انه سابق لكل تركيب متقدم على كل كائن يوجد له اجزاءه ؟ وعلى ذلك فماهيته هي عين ذاته .

هذا هو الموجود الضروري الذي يعتبر وجوده عين ذاته . وهذه هي الممكنات المختلفة التي تستمد منه وجودهـا بالفعل مع ماهياتها التي هي في الحقيقة غريبة عنها او خارجة عليهـــا . فاذا اطلقنا على الواحد والكثير كلمة وجود فلا ينبغي ان نغفل عن اختلاف المفهوم لهذه الكلمة الواحدة . فالوجود الاول ليس جنساً يتفرع الى نوعين ، ضروري وممكن ، او على حد تعبير ابن سينا ، الوجود الضروري ليس جنساً يتنوع الى ضروري بذاته وضروري بغيره . فهذا مفهوم يلائم الموجود الضروري بذاته ملاءمة تامة ولا

ينطبق على الموجودات الاخرى الا بالتمثيل والمشابهة[1] parAnalogie

---

(١) – انظر التميز ، ١٧٧ - ١٨٠ . لقد قيل ان ابن سينا قد اشار الى نظرية وحدة الوجود التي وسعها « دانس سكوت » (انظر حنا بولوس Jean Paulus ، هنري دي جان Henri de Gand ، رسالة في ميول ميتافيزيقية، ص٥٥ ، محيلا الى جيلسون ، ابن سينا ونقطة ابتداء دانس سكوت، في Arch,d 'Hist.doct.et littér. du M.A.t.II, page 100-117. (اذا كانت فكرة الوجود تتمثل في العقل قبل ان تتفرع الى فكرة الله وفكرة الخلق ، فانه يجب ان نجد في المفهوم الاساسي معنى ثابتاً تتلاءم معه المعاني اللاحقة) . (Paulus, loc cit.)

اما النص الذي يرجع اليه السيد جيلسون في الصفحات المحددة ، واثبتناه آنفاً، فانه يمنح معرفة الوجود المكان الاول لتكوين المعلومات والمفاهيم المكتسبة . كما انه لا يتوانى عن الاشارة الى ان الفيلسوف العربي في تأكيده بان الوجود ليس جنساً ينتهي بنا الى تقرير ان كل مذهب يصدر عنه « يجب ضرورة ان يفسح مجالا لاستعمالات مجازية تمثيلية بازاء هذا الوجود » (ص ١١٠) اما في النصوص السينوية، فأن فكرة الوجود منتزعة من المخلوقات ، اما بتجارب مما يتفق لها ، او باكتناه وجودها الذاتي ، عند الرجل الذي فرض مفروداً منفصلا عن كل مماسة . فكل ما نستطيع ان نؤكده هو ان فكرة الوجود الاولية في الذهن ، تتعلق بوجود المحسوسات التي هي أعم ظهوراً من اي منها . وبصورة ادق فان ابن سينا يرى نفسه مجبراً على القول بان هذا النوع من الوجود الذي يتحقق في كل شيء غير كاف لتفسير تحققها ، فيستنتج من ذلك وجود موجود آخر ذي وجود مختلف عن وجودها ، وان كان مشابهاً له .

اما في رأينا فان ابن سينا يمس هذه الوحدة بنظريته في الابداع الفيضي. (انظر التميز ٢٨٢ و ٢٨٣) . ونحن نتبنى النتيجة التي علق بها جاردا على عرضه : « يمكننا من ناحية ان نجد نوعاً من مشابهة محصورة في حدود ما نعترف به من تميز حقيقي في المخلوق بين الماهية والوجود (ومن هنا نجد دانس سكوت غافلا عن هذا الاتجاه السينوي) هذه المشابهة تعمل كمقوم غير منتظر فتجعل المذهب بعيداً عن مخاطر الوحدة الوجودية ، ولكننا من ناحية نجد بان الفروض الواحدية

فالتمييز بين الممكن والضروري هو التمييز بين القوة والفعل. وابن سينا يتناول هنا تعبير ارسطو نفسه : « ويقال قوةً لمبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر[1] » . ويمكن لهذا المبدأ ان يضاف الى جانب الفاعل او الى جانب المنفعل فيسمى في الاول قوة فاعلة وفي الثاني قوة منفعلة . والقوة موجودة على درجات ، بين الهيولانية المطلقة وتسمى مادية لمشابهتها للمادة في انبهامها وهيولانيتها حتى القوة بالملكة . وكلما قلت القوة المنفعلة زادت القوة الفاعلة، ومن ثم الوجود . وفي مقابل المادة الاولى التي هي قوة محض لا فعل فيها يوجد الموجود الضروري ، الذي لا يستمد شيئاً من اي كائن وليس فيه تركيب ، كما ليس فيه قوة وفعل باكثر مما فيه من ماهية ووجود . وليس عند ابن سينا تعبير « فعل محض »

لفكرة ابن سينا تتلاقى مجتمعة وراء مشابهة ميتافيزيقية – اذ ان الموجود الضروري لا ينتسب الى جنس، ولا يتجه الى الوحدة في الوجود» (ومن وجهة النظر هذه استطاع دانس سكوت ان يكتشف اتجاها سينوياً ليس اقل عمقاً) (op cit p; ٥٥٠). وبعد ذلك بقليل يتناول السيد جاردا هذا الموضوع مرة اخرى ص ٥٦٣ : «ولا شك في ان اللاضروري ، امكان كل ما هو سوى الله ، قد ظهر بوضوح عند ابن سينا . ولكن أليس يصدر هذا المفهوم عن مبدأ افلوطيني حديث أكثر منه عن الفرق الانتولوجي (Antologique) بين النهائي واللانهائي والمخلوق وغير المخلوق : كل موجود مفاض بعملية ضرورية (وهذه كما لا ننسى خاصة كل الموجودات الحادثة بعد الموجود الاول) هو ادنى بذاته فيما يتعلق بوجوده من المبدأ الذي يفطره او يفيضه ? اليس الفرق في الدرجة اكثر منه في الطبيعة والجوهر ? » . هذا ما توحيه لنا دراسة النصوص السينوية . انظر التمييز ، ٢٨٢ - ٢٨٤ .

(١) – ميتافيزيق . ١٢٨ ، ١٠١٩ a ١٥ . نص ابن سينا، النجاة ، ٣٨٤ انظر جواشون ، القاموس ، رقم ٦١٠ ، والمعجمية المقارنة ، رقم ٦١٠ .

كالذي نجده في ربوبية ارسطو المنحولة ، ولكن الفكرة موجودة عنده دون ريب . فالتقارب ظاهر بين الممكن والموجود بالقوة . حتى ان ابن سينا يبالغ في « المزج » – مخطئاً – بين امكانية الماهية المنطقية والقوة على الوجود التي هي من طراز الواقـع الحقيقي . (ونحن نسمي امكانية الوجود « القوة على الوجود » [1]).

وفيما سوى هذا المزج يبقينا ابن سينا حتى الآن في جو ارسطي . لقد قال ارسطو ان العلل لا تتسلسل الى مالانهـــاية [2] ، فميز بين الواجب لغيره ، والواجب لذاته الذي لا يمكن الا ان يكون بسيطا ، دون اي تركيب [3] . امــــا اقسام القوة السينوية فهي اقسامه ايضاً . كما ميز الماهية من الوجود ، واضــــاف بان هُوية الرجل وماهيته شيء يختلف عن وجوده [4] .

والحق ان افلوطين يعبر عن فكرة قريبة من هذه ، ولكنه يقلب التعابير عندما يتكلم عن ماهية النفس . قال : « وبما انها كذا وكذا لا تشتمل على وجود . فمجموع الاثنين اللذين تشتمل عليهما النفس ليس الماهية بل الماهية مع اضافة شيء آخر [5] . » فابن سينا هنا مقتنع على التأكيد بانه لم يبتكر شيئاً ، بل يشرح نظرية تلذه بصورة خاصة ، انها البداهة ذاتها ، وهي من القوة بحيث يرجـع

«١» – الشفـــاء ، II ، ٤٧٧ ، النجاة ، ٣٥٨ . تميز ، ١٩٤ ، انظر ١٨٠ -- ١٩٩ .

«٢» – ميتافيزيق ، ٢٥٤ ، ٩٩٤ a ١ – ٩٩٤ B ٦ .

«٣» – ميتافيزيق : ٥ ؛ ١٠١٥ B ٩ – ١٥ .

«٤» – Anal. post. II,7,92 B 10.

«٥» – دائرة المعارف IV , II ، ٦ ، ترجمة برهيه

اليها في كل مناسبة . ولكنه لا يشير ابداً الى جدتها . والفارابي قد اتى بتقسيمات مشابهة يعرضها في حقل الشرح والتعليق لا حقل الاكتشاف والابتكار . فاذا قلنا بالتشابه في الوجود لدى الموجود الضروري والممكنات يمكننا الظن بان ابن سينا قد حاول تحديد احد المعاني الكثيرة التي كان يعترف بها ارسطو في كلمة «وجود». كما ان الفيلسوف اليوناني يشير الى التشابه بين وجود الجوهر ووجود العرض [1] .

وابن سينا يتبعه حتماً في عرضه الجميل للصفات الالهية ، حيث يقرر بان الله هو الحقيقة والحب والحياة [2] ، فلا بدع ان تكون هذه الصفحات هيكل الجانب الالهي من الميتافيزيق ، ولا شك في ان الشروح القرآنية كانت احد الاسباب التي دفعت الى دراسة الكمالات الالهية . وعلى ذلك فان من المستحسن ايراد تفسيره لآية قرآنية يلقى به ضوءاً على تطور الفكر الارسطي.

والوجود الضروري من الواحد الاول ، الذي يعتبر وجوده عين ماهيته ، كالماهية من وجود الموجودات الاخرى [3] . فهو الوجود الموجود بذاته . وابن سينا يفهم هذا من الآية القرآنية : « قل هو الله احد » في شكلها العربي الموجز :« هو» الله احد» [4] ، ويفهم بان « هو » المطلق او الذات المطلقة هو الذي لا يستمد من

«١» – ميتافيزيق ، ٢ .

«٢» – انظر ميتافيزيق . A 7. , 1072 B 26-30

«٣» – الاشارات ، ١٤٥ . تميز ، ١٧٦ و ٣٤٤ .

«٤» – القرآن الكريم، السورة .

كائن شيئاً من خصوصية وجوده [1] .

يقول النص القرآني « الله الصمد » ومعنى ذلك ان ليس في ماهيته خلاء ، او فراغ لاستقبال وجود آتٍ من الخارج . فالماهية الالهية كاملة الامتلاء والصمدية . واذا اعتبرت فردية ففرديتها لا تقبل الاضافة بل هي منوطة بتعالي وجودها .

هذا الوجود هو الحقيقة المحض ، لان « حقيقة كل شيء هي الصفة التي يكتسبها هذا الشيء منه [2] » ، فلا شيء يملك وجوده ملكاً ذاتياً الا الوجود الواجب الضروري . فالحقيقة موجودة بصورة رائعة في كل موجود كما انها ليست اقل وجوداً في الفكر . واذا فهمنا من الحقيقة ، الانسجام التام بين الفكر والموضوع ، فاين نستطيع ان نجد مثل ذلك الا في الموجود الاول الذي هو في « ماهيته عقل وعاقل ومعقول [3] » .

وكما ان الموجود الضروري هو الحقيقة المحض فهو ايضاً الخير المحض لانه لا يخضع لاي حرمان او نقص فهو بالفعل دائماً وابداً . وبمقدار كون العلة الاولى تكون خيريتها : انها عاشقة ومعشوقة ، « وبما ان الصفات الالهية لا تتميز اساسياً من الماهية فالعشق اذاً هو في الحقيقة الماهية والوجود .... في الخير المحض [4] » . وبعبارة اخرى ، ماهية الخير المحض هي العشق .

«١» ـ انظر تفسير سورة الصمد ، التمييز ٣٥٢ .

«٢» ـ شفاء ، II ، ٥٨٦ والنجاة ، ٣٧٣ .

«٣» ـ النجاة ٣٩٨ ، انظر تمييز ، ٣٥٧

«٤» ـ عشق ـ نهاية الفصل ـ I ـ . انظر تمييز ، ٣٧١ .

وهو يملك في الدرجة العليا ما يتصف به الكائن الحي : التعقل والفعل . فهو اذاً الحياة ايضاً .

❀

يجد ابن سينا نفسه امام معطيين للمعضلة القـائمة : الوجود الضروري والعلة الاولى التي هي الموجود بالمعنى التام كما رأينا آنفاً ، والماهيات الممكنة التي تتلقى الوجود من العلة الاولى الواهبة . والمسألة القائمة هي كيفية ارتباط هذين الطرفين .

ولكن ما هي هذه الماهيـات ؟ انطلق ابن سينا من الوجود الحسي كما هو في واقع الامر امامه ليشرح هذه الظاهرة : كالرجل مثلاً . لقد امتحن المشخّصات التي تتمثل في هذا الرجل ، فوجد ان الصفات التي هي محل للتغير والتحول او تكون مختلفة في غيره من الرجال ليست من الماهية في شيء . اما الصفات الثـابتة ، فبعضها ثانوي متعلق بغيره .

اذاً فيجب ان تُختار الصفة التي تحتوي بالفعل على كل المزايا المتعلقة بالماهية ، ثم نحدّدها بما لا تشترك فيـه انواع اخرى من الموجودات .

فالاولى هي الجنس والثانية هي الفرق بالفصل . وعلى ذلـك فان من الممكن القول : – الانسان حيوان عاقل – فالماهية هنا قد حددت ، والتحديد مسألة من اهم المسائل التي شغلت ابن سينا طوال حياته .

لقد حددنا هنا بصورة علمية ، المفهوم القائم في فكرنا ، مع اعتقادنا بانطباقه على كل الموجودات من النوع الواحد . والحق

ان العقل الانساني ، الذي يعرف بواسطة الكليات لا يكاد يشتمل على ادنى حظ من المعرفة حتى يمتنع عن الاخذ بهذا الاسلوب . انه يجب عليه ان يكتسب المعقولات بماسة المحسوسات الخارجية ، الخاصة لا العامة . فالماهية التي يمكن ان تكون في المحسوسات المادية والفكر تختلف في جوهرها عنهما كليهما . والدليل على ذلك انهما ليسا ضروريين لها وقد تستطيع الاستغناء عنهما . قد يكون محسوس مادي ما مجهولا من الجميع وقد يعقل الفكر شيئاً لم يتحقق بعد في الوقت الحاضر . فما هو الموجود الذي يملك هذه الماهية في ذاته ؟ وكيف تنتقل الماهية من الاشياء التي تشخصت فيها الى فكرنا الذي يعقلها ويمنحها الكلية ؟

لقد اجاب ابن سينا على السؤال الاول بجواب لم يعتمده عند تقديمه له . فبعد ان فند نظرية المثل الافلاطونية قال بهدوء : ان الماهية معتبرة في ذاتها هي التي : «يتعين وجودها بكونها الموجود الالهي [1] » وسنرى وشيكاً في مذهبه ما يسمح باقتراح هذه النظرية كما سنرى النتائج التي تحدثها .

ثم اجاب على المسألة الثانية بكل نظريته في التجريد . وهي على اربع درجات . اولا ، الاحساس الذي لا تستطيع الحواس

---

(١) – شفاء ، II ، ٤٨٨ . انظر تمييز ، ٨٤ . هكذا فهمها صدر الدين الشيرازي ، ذكر هذه المراجع السيد س . بيناس ، مجلة الدراسات الاسلامية IV ، ١٩٣٨ ، ص ٥٣ . فنحن نترك الشارح الغربي يجيب على شك السيد جان بولوس ، في المجلة التومستية ، ١٩٣٨ ، ص ٤٤٨ .

فيه ان تجرد المحسوس من صورته المادية تجريداً تاماً . ذلك لان الاحساس لا يتحقق الا ببقاء هذا الشكل المادي . ثم التخيل الذي يجرد المادة من اعراضها ولكنه يتركها محوطة بالشروط المحسوسة . لانه يبقي عليها مفهوم القياس ، والصفة ، والوضع . الـــخ ... فالمتخيلة لا يمكنها ان تكون صورة منطبقة على كل افراد النوع الواحد . وفي الدرجة الثالثة يأتي ما يسمى بقوة الوهم ، المعتبرة ابتكاراً سينوياً ، رغم ان ابن سينا في معرض اشارتـــه الى مبتكراته ذكر بانها لا تزيد عن كونها توسيعاً وتحديداً .

وقوة الوهم هي الملكة التي يطلق بها الحيوان احكاماً خاصة باستخراجه افكاراً لا مـــادية . فالنعجة مثلاً تكوّن عن الذئب فكرة العداء. اما في الانسان فتعمل خاضعةً للعقل وتدعى مفكرة. واخيراً تأتي الدرجة الرابعة التي هي قوة التجريد العام وتكون موجودة في الحيوان العاقل ، الانسان ، دون ما سواه .

وهنا توجد عدمية نظرية المعرفة السينوية . فالمواد التي تهيؤها عمليات التجريد الثلاث الاولى هي في العقل . اما الصورة العقلية المحض فلا تنكشف وتظهر الا في العقل بالفعل . فابن سينا اذاً لا يوافق الاسكولاستيين اللاتينيين الذين قرروا فيما بعد بان الصورة العقلية تعكس فعلا محدداً بواسطة موضوعه . انه يريد ان يطبق هنا مبدأ يجده عاماً : ان ما هو بالقوة لا ينتقل الى الفعل الا بواسطة شيء بالفعل يشبهه في طبيعته وجوهره ، والمقصود بذلك هو العقل . وهنا يرجع ابن سينا ثانية الى التمييز الارسطي بين العقل الفاعل

والعقل المنفعل [١] . ولكنه يفصلهما بصورة مطلقة . فالعقل الفعال عنده هو عقل مفارق . وهو يرى فيه العقل الذي يدبر عالم ما تحت كرة القمر . فيهب ، على ما سنرى في نظرية الخلق ، الصور الى الموجودات الكائنة في عالمنا والمركبة من مادة وصورة .

والعقل الانساني لا يجرد الصورة المعقولة ولكنه يستمدها من العقل الفعال ، واهب الصور . فهو اذاً فعال ايضاً في هذا الفعل لانه يمنح الكلية للصورة المعقولة التي يستمدها من الخارج بعد ان تفيض عليه من العقل الفعال [٢] . ولا يتهيأ له ذلك الا بمقارنة الصور المحسوسة والاحكام الخاصة التي جمعها بنفسه .

هذه هي نظرية الصورة المعقولة التي يفيضها العقل الفعال ، وتبنتها القرون الوسطى وخصوصاً المدرسة الفرنسيسكانية ، ثم جربت ان تكملها وتسبغ عليها روح النصرانية قائلة ان الخطأ الوحيد الذي ارتكبه ابن سينا هو في اهماله التوحيد بين العقل الفعال المشرق والله نفسه ، كما فعل القديس أوغسطين من قبل. ولكنها رُفضت ايضاً من كثيرين كما سنرى حين درسنا لاثر ابن سينا في اوروبة .

هاك ما انتهى اليه امر المعطى الثاني للمعضلة – الماهية – ، اكانت في ذاتها حيث تشرك الوجود الالهي – ونحن بعيدون هنا عن ارسطو – او في الاشياء المحسوسة او في الذهن . ان الجانب

«١» – رسالة النفس ، III ، ٤ و ٥ .

(٢) – شفاء ، I ، ٣٥٦ . في التجريد . انظر التمييز ، ٩١ – ١٠١ و ٣١١ – ٣٢٨ .

الذي اخذه العقل الفاعل من التجريد لا يحول دون ان تكون الماهية نفسها هي الموجودة في الشيء والذهن ، ولكن في صورة مختلفة . انها تقوي هذا الرأي الذي نقول به لان العقل الفعال يهب الصورة نفسها في اشكال مختلفة الى الذهن ليعرف والشيء المخلوق ليتحقق.

وابن سينا يعتقد بان حقيقة المعرفـــة الموضوعية ليست محلاً لنقاش . فالوجود هو موضوع العقل ، والمعقول ايضاً ، عـــلى التأكيد . فالمعقول والوجود اذاً هو هو .

هذا ما ستؤكده نظرية الخلق فتظهر رابطةً ربطاً وثيقاً بين العقل والوجود .

❀

ان فكرة الخلق مسألة خطيرة جداً عند كل مسلم او مسيحي، بينما كانت الوثنية اليونانية تستطيع ان تفكر فيها من بعيـــد . ولذلك ، لم يعـــالج ارسطو في ميتافيزيقيته وجود الممكنات . اما عند ابن سينا فان الربوبية المنسوبة الى ارسطو كانت تتقدم لقيادته وتكميل الدراسة التي كان يتابعها من قبل.

لقد وجد نقطة الالتقاء في الصفحة التي تعالج الصفات الالهية التي اختصرناها آنفاً . الموجود الضروري ، عقل وعاقل ومعقول. فهو يعقل تماماً ماهيته وكمالاته ، ويعرف انه العلة الاولى ، الخالقة القوية ، التي لا تستطيع الحيلولة دون احداث آثارهـــا فتشيع وتفيض خيرها كله الذي تضمنه خيريتها. كما لا تستطيع الامتناع عن ذلك فترة ما ثم الرجوع ثانية اليه ، لان ذلك يدل على حدوث تغير فيها . فالخلق اذاً خالد . وهنا لا يلحظ ابن سينا بانه لم يحد الحرية الالهيـة فقط ، لقوله بان الله مضطر لان يخلق صادراً عن

خيريته وطيبته ، بل حد كذلك قوتها في حدود ما تخلق : لانها يجب ان تحقق كل ما في طوقها تحقيقه من مظاهر الخلق ، فان لم تزد على ذلك فهو دليل واضح على انها عاجزة عن مجاوزة هذا الحد. وهذه نتيجة متنافرة في الوقت نفسه مع المفهوم الاسلامي والمفهوم المسيحي .

وصفة الخلق عند ابن سينا ضرورية لان الموجود الضروري، حال كونه ضرورياً في كل اعتباراته وبصورة دائمة ، فالخلق ضروري اذن باعتبار كونه خالقاً .

ورغم ان الفيلسوف العربي قد حاول التخلص من نتائج مقدماته الا انه لم يتوصل الى الافلات من القول بان الخلق هو في النهاية اثر للطبيعة الالهية . فما يعقله العقل تحققه الارادة، كما يقول. ولكن من الذي يقيس امكانية الاشياء ويقدرها ان لم تكن طبيعة الخالق ؟ فالماهيات تنفصل عنه ، ذهنياً كما تنفصل عنه الاشياء ماديا . هذه وتلك تصدران عن ضرورة واحدة ، ضرورة يعقلها العقل فقط وتريدها الارادة . فالعقل والارادة شيئان يختلفان على التساوي عن الفعل الخالق الذاتي .

كان ابن سينا يحاول الابتعاد عن فكرة تكثّر الماهية الالهية ، ولكنه ينزلق ، كما حدث له غير مرة ، من الحقل المنطقي الى الحقل الانتولوجي . فضرورة الماهية الالهية التي بتعقلها للماهيات تُحدث وتوجد ــ فلا يكون مجال لاختيار ــ هدفها اتقاء التجزئة الالهية الى ارادة وعقل . وهي تجزئة منقولة من حقلنا المنطقي الى حقل الماهية الالهية الحقيقي . وهنا تعترض

صعوبة جديدة يكافحهـــا ابن سينا دون نجاح طوال نظريته في الخلق: كيف نميز بين ماتحدثه الماهية في المحسوس وما تحدثه في الذهن؟

فالخالق يعرف اذاً ما توجبه ماهيته . انه يعقل نفسه على انه عقل محض ، وعلى ذلـك فهو يعمل على طريقـة وجودية ذهنية . يقول ابن سينا : يصدر الخلق عن الخالق فيضـاً ولكنه في اول الامر فيض ذهني ، بطرق ثلاث : والفيض يتبع علمه لان الموجود الضروري عقل يجد في الخلق كمالا واجباً به ، ثم لا يمنح الوجود مباشرة الا لعقل محض ، اما ما يفيض عنه اخـيراً فهـو الصور المعقولة [1] . والخلق يعرض وجوداً ذا خصوصية مضـاعفة فهو إرسال للموجود واشعاع للعقل [2] .

وقد انزعج ابن سينا على التحقيق بصورة ظاهرة عندما حاول الانتقال من العلاقة الذهنية مع المحسوس المعروف الى تحقيق المحسوس المخلوق ، فالمعرفة لا تضع هذا الشيء في الواحد الاول ، والخالق يعقل الاشياء كلها مجموعة تلك التي كانت او هي كائنة او ستكون محققة . ولو كانت غير ذلك فلن يعقل نفسه مبدءاً اول الا اذا أصبح كما ذكرنا من قبل. فماهية الموجود الضروري ذات صلة بالاشياء باعتبارها معقولة لا مـوجودة في الماهيات المـادية المحسوسة [3] » .

---

(١) – الشفاء ، II ، ٥٩١ ، في الخلق ، انظر تميز ، ٢٥٩ وما بعدها.

(٢) – حسب تعبير السيد البيرت ساندوز في تقريره في «افريقيا الفرنسية» آب ، ايلول ، ص : ٢٣٦

(٣) – الشفاء ، II ، ٥٩٣ .

والاشياء ليست في الخالق معقولات فقط ، ولولا ذلك ، كما يقول ابن سينا « لكان تعقله للخير نفسه ايجاداً للشيء... ووجودها يدل على انها أفعال تعقّل فقط [1] » . فهي لا تستطيع ان تكون اجزاء لماهيته لانها تسبب فيها الكثرة . كما انها لا تتعلق باختياره . فالشرح الثابت لفكرة ابن سينا هو ذاك الذي أوحت به دراسة الماهية في ذاتها : فوجود الماهية في ذاتها ،هو الوجود الالهي نفسه .

ان الموجود الالهي يعقل الاشياء على انها آثار لماهيته التي يعرفها ويعقلها بصورة تامة. ورغم الجهد الذي بذلته نفس ابن سينا الاسلامية للاقتراب من المفهوم القرآني للعلم الالهي ، حيث يعرف الله الاشياء في جزئياتها المادية ، فانه لم يحصل الا على معرفة غير مباشرة . انه ينسب الى هذه المعرفة صيغة تقترب من تلك التي في معرفتنا ، ولكنها خاضعة لعقل قوي جداً يعرف الاسباب والعلل بطريقة استهلاكية شاملة ، ومن هنا يعرف الاشياء الجزئية الخاصة . « فالخالق يدرك الاشياء الجزئية بما هي به كلية عامة [2] » . وفي مكان آخر يصرح ابن سينا بان العلم الالهي ينهج نهج علمنا ويستعمل الاستنتاج والاستقراء . وقد ظن انه حافظ على النظرية الاسلامية عندما اكد بان الله يرى الاشياء كلها مرة واحدة وهو ملائم في المعنى للمفهوم الفلسفي المعروض . والحقيقة انه يزيل الشروط الزمنية في المعرفة الالهية لان العقل المحض لا يخضع للزمن ذي

«١» – الشفاء ، II ، ٥٩٣ .

«٢» – النجاة ، ٤٠٤

الاصل المادي ، ولكن هذا يحافظ على ضرورة الانتقال الى الآثار بواسطة العلل والاسباب . فهي معرفة لا تخلو من استنتاج منطقي [1] (discursus) ومع ان ابن سينا قد أمل مجانبة القول بالكثرة في اعمال التعقل لان الله يدرك كل شيء من خلال الماهية الالهية وفي «مرة واحدة» . فان هذا التعقل لا يتعدد الا بدخول عنصر الزمن.

«١» – لقد رجعنا بانتباه الى هذه المسألة مرة اخرى بعد ان قرأنا المناقشة التي اجراها السيد جاردا . (Loc.cit, 569, 571) انه يخاف ان نكون قد حملنا ابن سينا مجاناً عندما اتهمناه فزعمنا انه ادخل الكثرة في الله باستنتاجه الذي يحتوي على « حركة تقدمية للفكر ، فالقول بان المعرفة الآلهية استنتاجية معنـــاه اعتماد التناقض في المـذهب السينوي . – فهل تقتضي النصوص مثل هـذا القول ؟ – انه لا يظهر ذلك » . ص(٥٧٠)

فاذا تعقلنا استنتاجاً مع سير البرهان التقدمي في الزمن ، فمن الواضح ان هذا ليس هو المفهوم السينوي الذي يجد به ان الخالق يرى كل شيء جملة(انظر تمييز ، ٢٦٣ ، ٢٧٠ – ٢٧١ و ٢٧٥)

فلو نسبنا الى ابن سينا فكرة معرفة الهامية محض يدرك الخالق بها في ماهيته كل اثاره بطريقة مباشرة فلا نظن بان هذا صحيح . ان نصوصاً كثيرة تعارض هذا التأويل ،كان انزعاج ابن سينا الذي ظهر حين استعرض الآية القرآنية يعارضه ،لاسيما وقد تبين له ان مفهوم الآية لا يتلاءم مع برهانه فاضاف قائلاً:« وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة ...» (الشفاء ، II ، ٥٨٩ والنجاة ، ٤٠٤).

ونحن نعتقد متفقين مع الاستاذ يوسف كرم في كتابه :

Introduction à Avcienux Métaphysices compendium. pp. XXXVI - XXXVII

ان المعرفة في الله عند ابن سينا ثابتة لا تتغير خارجة على الزمان والمكان ، ولكننا لا نظن باننا قادرون على متابعته وراء ذلك . وابن سينا يشرح من ناحية اخرى ان الخلق غير المباشر الذي اتفقت حوله الشروح كلها تابع للعلم الالهي كما يعقله ويفهمه : « فباعتبار كونه عارفاً ، يفيض الوجود بدرجات يجد فيها الله

درست هذه المسائل الصعبة ، لا لأهميتها في المذهب السينوي فقط ، بل للجواب الذي ستعطيه على مسألة مهمة اخرى . زعموا ان ابن سينا قد اكتشف قضية التمييز بين الوجود والماهية «ومسألة التشابه في الوجود» فليس من الممكن ان يقبل في مذهب واحد نظرية الفيض وهذا النوع من الواحدية

خيراً ونظاماً . » (شفاء ، II ، ٥٩٢) . فابن سينا كمسلم مضطر الى ايجاد كل المبررات للقول بالخلق المباشر . وهل كان يتشدد في مسألةالوسطاء الموضوعين بين الخالق الاول وابعد مخلوقاته عنه واكثرها تركيبا لو لم يكن المذهب نفسه في فهمه للعلم الالهي يدفع الى التسليم بمثل هذا الخلق الخاص ؟

نحن نتبنى مقالة جاردا : « استنتاج ما » (المستعمل في غير معناه الحقيقي) (ص : ٥٧٠) ، اذا كان هذا الاستنتاج يقتضي تعاقباً في الزمن .

ولا يكفي،على ما يظهر، الظن بان هذا الاستنتاج يتدخل فقط ليطبع في ثبات الفعل الألهي ، « النتيجة » المتعلقة « بالمعرفة الاستنتاجية والاستقرائية التي تدرك بها المخلوقات الدنيا الجزئي » . ومن خلال الامثلة التي ضربها ابن سينا ولم يرفقها بنوع من تأويل مجازي ندرك ان العلم الالهي نفسه مفهوم على صورة العلم الانساني وان تميز ذاك عن هذا ، ففي التسامي لانه خارج عن الامتداد (اشارات ، ١٨٥ ، نص وارد تميز ، ٢٧١ ، ملاحظة I) . وبما انه خارج عن الامتداد ففي مكنة ابن سينا القول بانه يدرك الكل (مرة واحدة).واذا كان ذلك مرة واحدة ومن خلال الماهية الالهية وحدها ، فهو كما يرى – عملية تعقل واحدة – .

وبما ان هذا العلم يتعاقب ضرورة وهو متعلق بعنصري العلل والآثار التي لا بد له من اختيارها فان الحقيقة انه لا يعدم الكثرة. اما السيد جاردا فيرد هذه الكثرة في معرض الاستنتاج . ولكن الا يقررها حينما يقبل ما يلي :

« لله معرفة غير مباشرة بالجزئيات ، ومعنى ذلك ان هـذه متعلقة بنحو من المعرفة خاص يشتمل على الموجودات التي هي العلل المباشرة لهذه الجزئيات ... هذا النحو من التفسير يجعل علم الله تابعاً للمخلوق ». (ص ٥٧١)فمن اي النواحي اتينا

التي تنتهي اليه . فاذا كانت الواحدية له حقاً فهو لا يميز اذاً بين الوجود والماهية .

والحقيقة ان ابن سينا يتبنى نظرية في الخلق لا تتلاءم مع الايمان بالله فائق . وقد اعتبر زنديقاً عند المسلمين اولا ثم عند المسيحيين

لا بد ان نجد تناقضاً في صدر المذهب السينوي .ذلك لان ابن سينا يقرر استقلال الله امام كل مخلوق بشدة لا تقل عن شدته في تقرير البساطة الآلهية .

فمن الافضل والحالة هذه الاعتراف بجانب الضعف في هذه المعرفة اللامباشرة وان لا نشوش، بابعاده، انسجام نظرية الخلق .وبذلك ندخل تناقضاً جديداً في المذهب السينوي . واذا لم يكن العلم الآلهي غير مبـــاشر فلماذا يكون الخلق كذلك وهو تبع له ؟

ومن وجهة نظر تاريخية ونظراً للعرض الذي توفره ربوبية ارسطو المزعومة يظهر لنا ان اول ما تمثل لابن سينا نظام العالم الفلكي . أما منطقياً فهو ثانوي بالنسبة لنظرية العالم الآلهي التي تدبره وتديره . وموقف هذه النظرة هو من القوة بحيث ان القديس توماس يعتمد غير مرة على الفرضية التي يجب ان توضع موضع الاعتبار في جانب المعرفة ، هذا بعد ان فند نظرية الخلق اللامباشر . قال : لو ان الله لم يكن قد خلق الا الموجود الاول: «Deus non haberet nisi ideam primi creati » (Sum. theol. Iª,q XV, art. 2, c)

ثم يشرح تفنيده عـــلى العكس من ذلك : « Pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum. » (q XLVII, art. I. a dᵉᵐ; cf. encore ad Iᵐ.)

وابن سينا يرى كما يرى القديس توماس بأن وحدة التعقل محفوظة اذا ادرك الله علةواحدةوآثارها . وكلاهما يقرران هـذه العلةهي الماهية الآلهية . ولكن توماس يعتقد بان هذه العلة تخلق اثارها المباشرة التي هي معقولة من قبل العقل . اما ابن سينا فيعتقد انها تخلق أثارها عن طريق غير مباشر وتدركها على هذا النحو ايضاً . وبتمسكه بالوجهتين المنطقية (والانتولوجية) يتفادى التناقض في هذه النقطة .

لهذا السبب ولقوله بخلود العالم [١] .

فهو يرى ان الله ، الواحد الاول في التاسوعات وربوبية ارسطو المنحولة ، لا يمكنه ان يُحدث غير مخلوق واحـــد ، والا تحطمت وحدته . انه يحدث موجوداً قريباً جداً وفي حدود الامكان من البساطة المطلقة : فهو عقل محض ، ومعلول اول اوجده منذ الازل . وفي هذا المعلول الاول تبدأ الثنائية ، لان ماهيته قد استمدت وجودها من العلة الاولى . وبذلك تنشأ الثنائية في المعرفـــة : فهو يعقل نفسه باعتباره ممكن الوجود ويعقل خالقه باعتباره واجب الوجود. ومن ثم يمكن للتكثر ان يظهر في الخلق : « فمن حيث ان المعلول الاول، العقل ، يدرك العلة الاولى يفيض عنه عقل آخر ادنى منه . وباعتباره يدرك ماهيته تفيض عنه صورة الفلك الاول ... النفس . وباعتباره يدرك امكانيته المتحققة بالفعل بتعقل مـــاهيته « يلد » الجرم الفلكي الاول [٢] » (هـــذه هي انواع الملائكة السينوية الثلاثة) ... وهكذا دواليك تتتابع العقول على عـــدد الافلاك السماوية ، حتى العقل الاخير ، الذي لا يدبر فلكاً من الافلاك بل

---

(١) – انظر لويس جاردا ، المجلة التومستية ، ١٩٣٨ ص ٥٤٣ ، حول موقف المسلمين . اما موقف القرون الوسطى المسيحية المنسجم فيظهر في كتاب:
« Tractatus de erroribus philosophorum, Aristotelis, Averrois, Avicennae.... »
نشره السيد ب ، ماندونا ، ص ١١ – ١٤ من :Siger de Brabant
et l'averroisme latin au XIII siècle 2éme partie.

(٢) – النجاة ٤٥٤–٤٥٥ ، في كل هذا الموضوع انظر تميز ٢٣١ وما بعدها

يحرك عالمنا الارضي ، ومادته الفاسدة . هـــذا العقل هو العقل الفعال ، مفيض العقول الانسانية وخالق الصور التي قُدر لها ان تتحد بالمادة الفاسدة . لنلاحظ ان وجود الموجودات الثلاثة التي يحدثها العقل الاول – المعلول والعلة – راجع الى التعقل والمعرفة .

لا شيء من هذه الوجودية عند ارسطو ، واذا قُبل افلوطين دليلا لها ، فلأن دمج فلسفته قد هيء من قبل . ومن نقاط الاتصال ما نجده في التطبيق الذي يقوم به ابن سينا فـــيما يتعلق بواحدية الوجود والمعقول في حالة خـــاصة بخلق واجب الوجود بالمعرفة اللامباشرة .

انها فكرة من اسمى الافكار واروعها تكتنفها الحقيقة من كل مكان تلك التي تجعل من الخلق هبـــة الوجود واشعاع العقل . والقرآن يسمي الله « رب الفلق » وقد رأى الشارح الميتافيزيقي في هذا الفلق فلق الوجود في صباح الخلق : « الحمد لله الذي شق غياهب العدم بنور الوجود » ، ونشر على الممكنات « باختيـــار محض [1] » ! فالخلق اذاً هو ايجاد المعقولات . والوجود يعطى مع النور وبعبارة اخرى ، الوجود هو النور .

ان الشعاع الخلاق ، منظوراً اليه من هذه الزاوية ، يسمى تجلياً ، والحقيقة ان المعقولات نور بنفسها ، لا يغشيها الا ضعف العارف . وفي الوقت نفسه الذي يستمد فيه المخلوق وجوده يستقبل معقوليته .

---

(١) – رسالة ... في تفسير المعوذة .

اما المخلوقـــات التي هي اقرب الى الكمال فتوهَب القوة على المعرفة . وبمقدار درجة كمالها تتجة بانبهام تارة ووضوح اخرى نحو منبع الوجود ، والعقل وكل خير .

ومن هذا الينبوع الذي هو الوجود الـــواجب انبثق فيض معقول لم يستطع الا ان يتبع العقل في طراز عمله وفعاليته ، وقد رأينا هذا الطراز : معرفة لا مباشرة ، خلق لا مباشر . وتبينـا الارتباط القائم بينهما . وعلى هذا فأفلوطين كان يعرض بدقة وسيلة التسلسل الواقعي التي يتورع ابن سينا عن القول بها في الله من وجهة نظر عقلية . ثم لم يستطع تحويل علاقة المعقولات في المعرفـة الى علاقة تحقيق مباشر . وذلك لعجزه عن شرح هذا النوع من الخلق دون تكثّر في الفعل والعمل .

ان فيض العقول العشرة التي تقل بساطة اللاحق منها باطراد عن السابق ، امدّه في حل المعضلة بصورة اسهل بعيداً عن واجب الوجود ، لا سيما وان الموجودات العليا الاخرى سيمكنها العمل في اعمال كثيرة .

والواقع انه ينجو بصعوبة شديدة من مشكلة وضعه لموجودات تتميز حقاً من الموجود الاول .

فالفيض الخلاق ينقل الموجود نفسه الذي يتمثل تمثلات مختلفة في الدرجة لا في الطبيعة والجوهر . وفي هذه الاثناء تبقى المـيزة الاساسية بين الماهية والوجود قائمة لا تبلـغ كمالها . ويبقى من ذلك كله ان الموجود المخلوق يستمد الوجود في ماهيته . بينما ماهية

الموجود غير المخلوق هي الوجود نفسه . وقد تساءل البعض عما اذا لم تكن هذه الميزة منطقية فقط ، فاجاب ابن سينا على هذا الاعتراض، مؤكداً ان ميزة حقيقية واحدة يمكنها ايجاد توازن بين هذه الكثرة من الميول الواحدية كما يمكنها انقاذه من مذهب حلولي محض . وهكذا يظهر ان اعتقاده الاسلامي في التفوق الالهي قد بقي حياً [1] رغم ما اصابه من ضعف شديد .

---

(١) – يعتقد جان بولوس ان ابن سينا لا يميز حقاً بين الماهية والوجود قال : « انه يظهر لنا ان النصوص لا تشير الا الى نحو من تمييز في المفهوم ، وان فرضية وجود تمييز حقيقي تدخل في المذهب خللا لا يمكن تنظيمه بسهولة . » . (تقرير عن التمييز في مجلة الفلسفة ١٩٣٨ ص ٤٤٨) . وقد درس هذا الموضوع بصورة اوسع مدى في كتاب لجان بولوس نفسه عن هنري دي جان Henri de Gand (رسالة من ميول ميتافيزيقية . باريس، فران ١٩٣٨) . فالفصل الخامس ، ص : ٢٠٩ - ٣٢٦ يعرض لمسألة التمييز كما كان يفهمها هنري دجان بعد عدة صفحات عن التاريخ . اما هنري فيتناول هذه المسألة من وجهة نظر منطقية ، ويظهر ان هذا الرأي قد انعكس على مجموع المناقشة وعرض ابن سينا تحت ضوء غير ضوئه: «نحن نعتقد ان الفيلسوف العربي حتى حين وضعه لهذه النظريات لا ينظر الى الموضوع الا من جهة المفهوم ووجهة نظر ميتافيزيقية المعقول (ص ٢٧٧) . ويجد السيد بولوس ان القديس توماس وابن رشد قد اخطآ على نحو آخر ،في وضع المسألة في حقل الوجود تقديراً منهما ان ابن سينا قد وضعها في هذا الموضع . يرى هنري دي جان ان « الحالات الطارئة او العارضة التي يتحدث عنها ابن سينا يجب ان تعقل هنا على نحو مفهومي **conceptuel** لا طبيعي فيزيائي . وفي محاولات عدة يردف نصوصاً دقيقة حاسمة تأييداً لتفسيره الخاص ، لا يهتم لها ابن رشد او يضعها موضع الاعتبار » (ص ٢٨٩ ملاحظة ٤ ، فهرست ميتافيزيقية ابن سينا) .

وفي رأينا ان ابن سينا وان درس في بعض الاوقات المعضلة من وجهة نظر منطقية يجب ان نعتقد بأنه لا يجاوز هذا الحد بينما تدفعنا على العكس من ذلك نصوص أخرى كثيرة الى التفكير فيها اي المعضلة . واعتراض السيد بولوس

ان خلق المادة الفاسدة بواسطة آخر العقول المحضة ، يحدث الماهية حالة مختلفة عن تلك التي كانت لها في اعلى درجات الخلق. والواقع ، ان العقول المحضة تتمايز بقربها او بعدها عن واجب

الاساسي ظاهر في قوله بوجود التهافت والتناقض اللذين يسببها هذا التمييز .

ومن ناحية اخرى يأتي السيد جاردا فيممن في تحليل الوضع السينوي ، الذي يدرسه لا من خلال فيلسوف غربي ولكن في نفسه ، فلا يجد فيه تناقضاً بل انسجاماً عميقاً بين نظريتين متعارضتين في الظاهر . ولا يمكننا ان نفرض بوضوح وجهة نظرنا الا بايراد وجهته هو :

« يلتحق الوجود بالماهية كحصر خارجي وضعه ضرورة الموجود الاول . وهنا نرى في اي معنى تكلم السيد ر . ب . رولان – جوسلان بمناسبة ابن سينا عن « واقعية فكرته المبالغة في الامكان » والانفصال الذي ينتج عنها في أمرية الماهية للوجود . والحقيقة ان هذه «الواقعية المبالغة » التي كانت هي فقط جديرة بتخليص المذهب من الحلولية الواحدية ، كانت ايضاً فداء لسلبية كل امكانية بالفعل في الحقل الوجودي ، ومن ثم اختفى التناقض المزعوم في المذهب السينوي : واحدية فيضية من جانب ، وتميز حقيقي بين الماهية والوجود من جانب آخر . فليست المسألة مسألة تناقض وتعارض ولكن وجهان ذوا أهمية واحدة وتلازم منطقي لفكرة ابن سينا .

واذ يفضل واحديته في القاعدة وجد نفسه مقوداً الى ادخال ثنائية في حقل الماهية تحطم او تشجب الاتجاه الايجابي الى استقبال الماهية (l'esse) . وبذلك يصبح منطقياً ان يستطيع الواحد الاول اللانهائي البساطة خلق الكثير عن طريق الفيض الضروري الخالد وان يكون الوجود عرضاً للماهية . وعندما يفيض من العلة الاولى العقل الاول ، فليست الكثرة ، ولا الامكان الاثر الخاص لهذه العلة . فالكثرة باعتبارها موضوعة في الوجود تملك اسبقية منطقية ، فيجب على ذلك ان تكون في غير متناول السلطة الخالقة للعلة العامة .

« فليس من ثنائية في حقل الوجود . وان لم تكن ماهية الممكنات محدثة من قبل واجب الوجود ، كما انها ليست معقولة من العقل الالهي باعتبارها ممكنة ،

الوجود ، وبالتكثر الذي ينمو فيها مع ابتعادها . هذا هو الفرق الاساسي ، الفرق بالفصل في جنس العقول السينوي . فلو لم يكن هذا المعنى الذي اقتضته نظرية الوجود موجوداً ، لتبين لنا ان

ومعقولة طبقاً لطراز خاص لضرورة مرادة : هذا هو اساسها الوحيد . ولكن اذا ابعد اساس الممكنات في العقل الالهي كل ثنائية وجودية فليس من الخطأ في حسنا ان نجد فيه اشارة الى فكرة الحلول . اذ في هذه النقطة على التحديد انزلق ابن سينا من الميدان المنطقي الى الميدان الحقيقي . فليس في واجب الوجود مركب من الماهية والقوة يكون الماهية في معناها الواسع او ماهية الموجودات الممكنة ، ويسمح بتعريفها . أما الواحد الاول فلا يمكن تعريفه وعندما يباشر الخالق يهب الما هو (L'esse) لممكن تكون ماهيته بالمعنى الدقيق الضيق ، وباعتبارها معقولة عن العقل الالهي مشاركة له بصورة واحدية ، ولكنها في نفس الوقت تشتمل على مركب يكون شاهداً على امكانها . وخلاصة القول ان ابن سينا يظهر وكأنه يعتبر الامكانية المنطقية لكل ما سوى واجب الوجود مركبا حقيقيا في داخل الماهية . فاذا صحت له ارادة ان يمثل المخلوق امكانيته الذاتية فان خطأه هو في جعله لهذا التمثيل قوة مضافة الى الماهية . الحقيقة انه ارغم على ذلك : فان جبريته التي تؤكد وجوب (abalio) كل ما ليس واجبا بنفسه ، وواحديته الوجودية ، مفترضة في نهاية المطاف وحدانية الوجود ، كانتا تجبرانه على تبرير الكثرة وان كان ما هو بالقوة في ميدان مختلف عن ميدان الوجود . »

وايضا وفيما يتعلق بالمادة الاولى «... هذه الاستمدادية المحض التي تشير الى العدم لا يمكنها الا ان تجد نفسها خارجة عن كل احداث للوجود . فلا خالقية المادة الاولى ، بالمعنى الفيضي السينوي ، كما ان التركيب الذي يكمن في ماهية كل مخلوق ، واسبقية هذه الماهية المنطقية بالنسبة للوجود كانت عند ابن سينا الطريقة الوحيدة للمحافظة على تميز الموجودات الممكنة من الموجود الواجب ، وبعبارة اخرى كانت نهاية التسلسل التصوري المنظم لمذهبه . فالثنائية والواحدية تلتقيان في نوع من استحالة تصور حقيقي للخالق »

« En nihilo sui et subjecti » (Loc., cit. pp. 557-559.)

الصورة هي كل شيء في العقل المحض ، ونتيجة لذلك يكون الفرق في الصورة والماهية اي في النوع . ولذلـــك يجعل ابن سينا من مسألة التمييز بين الماهية والوجود خصوصية الموجود المخلوق ، كل الموجودات المخلوقة : وهذا هو الذي يميز العقول المحضة من واجب الوجود .

وعلى العكس من ذلك ، كل منا يعرف في عالمنا الارضي الفاسد ان الانسان النوع والحصان النوع ... ليسا ممثلين في فرد واحد. والفرق بالفصل هو نفسه لكل هذه الموجودات من القطيع نفسه . فيجب اذاً ان تصدر الفروق الفردية عن المادة وتسمح بتكثير الصورة ، وهو مستحيل عند العقول المحضة .

فآخر رتبة من رتب الخلق هي المادة التي تشتمل على اربع عناصر ، خاضعة للمؤثرات السماوية ، وبذلك تتهيأ المادة وتتنوع تنوعاً ما . وهذه التهيئة توفر لها الصورة التي تلائمها ، فاذا انتهى الاعداد : « فاضت عن العقل المجرد صورة خاصة ، ذاتية وانطبعت في هذه المادة [1] . فالصورة كالمعقول . هذا يعطى للنفس الانسانية من الخارج ، وتلك تعطى من الخارج ايضاً الى الموجود المركب من مادة وصورة . وهذا وتلك يعطيـــان من واهب الصـور (dator formarum) الذي هو العقل الفعال .

والصور المعطاة كذلك تُستقبل من هذه المادة او تلك . فاذا كان الاعداد الذي تخضع له المادة او اجزاؤها متنوعاً جداً ، كانت

---

(١) – الشفاء ، II ، ٦٢٥ . النجاة ، ٤٦١ .

الصور ذات انواع متفرقة . واذا كانت الاعدادات متجاورة في خصائصها غير متشابهة اطلاقاً ، كانت الصور من نوع واحـــد . فالموجود هنا ، مركب ، لانه غير مصنوع فقـط من صورة او ماهية ، ولذلك جـاز ان يكون عدة افراد متميزين بمـادتهم وبما تفرضه هذه المادة على الصورة .

فالمادة اذاً عامة ، لان صورتها الجوهرية تتغير . فلو كانت المادة عامة لاجسام مختلفة ، والصورة عـامة لكل افراد النوع ، فما الذي يميز الفردية اذاً ؟ انها المادة ولكنها في حالة ما ، اي حينما تخضع لمؤثرات فاعلة خارجية .

فالعلل السماوية والارضية تهب المادة قوة على التصور بصورة خاصة دون سواها . وهي تهبها على الاخص بتحديد الكميات في المادة . وهنا تستحق المادة ان تستقبل فيض العقل الفعال . وبما ان العقل الفعال نفسه شاركَ اكثر من اي عامل آخر في اعداد المادة فالمادة لا تتعين هذا التعين الا بالعلة التي يهبها [1] اياها . فمبدأ الفردية هو المادة المطبوعة بكمية محددة .

واذاً ولكي تستطيع المادة ، الكلية الامكان ، استقبال هذه الكمية فانه يجب ان تتعلق بمبدأ يجعلها جديرة باستقبال تعيّن ما .

والحقيقة ان التوازن المطلق عند ابن سينا ،ونعني به محافظة الموجود بالقوة على مكانه بين الموجود بالفعل والعدم ، غير حاصل ابداً . انه يقول ان المادة تنزع الى اللاوجود. كما ردد بعد افلوطين

---

(١) – النجاة ، ٣٣٦

بانها قبيحة وخبيثة [1] . ولوضعهـــا موضع التحقق بالفعل تتدخل « الصورة الجسمانية » وهي صورة قائمة في كل الاجسام ، تهب المادة القدرة على استقبال المقـاييس . وهنـا يمكن حدوث الاعدادات النهائية وهبة الصورة الجوهرية الفصلية .

انه من الممكن ان يجد ابن سينا نفسه مقوداً الى اضافة مبدأ الفردية الى نظرية ارسطو لانه كمسلم يعمل على البرهنة على خلود النفس وبقاء فرديتها اللذين هما اساس الجزاء والمكافأة في الحيـاة الاخرى . ان نظريته في توافق النفس المخلوقة والجسم الذي صنعت له تسمح ايضاً بتفسير تنوع في النفوس ذاتها التي لا تمثل فقط فروقاً عادية بل فروقاً فصلية . والنفس لا تصبح مادية باتحادها بالجسم ، وابن سينا فوق ذلك يخاف ربطها برباط وثيق . فهي في معنى منفصلة مجردة كما يقول . اما نفس الحيوان فخاضعة للجسم خضوعاً تاماً لانها ليست جوهراً لامادياً . ونفسنا المفارقة جوهر لامادي لان الموت لا يعدمها ويمحوها وهي محل للمعقولات .

ولهذا يمكنها ان تبقى بعد موت الجسد وتحيا حياة قريبة جداً من حياة العقول المحضة وسعادتها الخالدة قائمة خاصة على المعرفة . وهي تستحقها بحسن استعمالها في العالم لعقلها . فمفهوم السعادة في السماء والشقاء في جهنم حيث تحرم العقول من معرفـة المعقولات مفهوم عقلاني بحت . فلا يمكن والحالة هذه تبين الصوفية السينوية

---

(١) — انظر ثاني التاسوعات ، فصل ٤ نهاية . وكذلك اول تاسوعـــات VIII ، ٣ ، ٥ و ١٠ ، II تاسوعات ، V ، ١٠ ، III تاسوعات ، VI ، II ، ١٤ و ١٩ .

والتعرف الى طبيعتها على ما يقال .

ان السبب الذي دفعنا الى ربط مذهب ارسطو بأفلوطين فسمح بحدوث خلق غير مباشر تبعاً لمعرفة غير مباشرة ، التحقت به اسباب اخرى . وقد صدرت هذه الاسباب عن مفاهيم لم اشر اليها من قبل لأنه كان من الممكن ان تحطم عرض مذهب ابن سينا العام . وحينئذ يتحتم علينا ان نعرضه كما هو ، فلن احدثكم عنها الا في كلمة واحدة قبل الانتهاء الى المغزى النهائي .

لقد رأينا آنفاً ان المادة ليست قوة مبهمة باطلاق ، ولكنها محرومة ايجابياً من الكمال : انها «قبيحة» ، «خبيثة» «تنتهي الى اللاوجود المطلق » و «تستحق ان تدعى عدماً » الخ ... فالماهيات التي وجدناها متميزة عن الوجود الذي تستقبله ليست كذلك في حالة انبهام شامل مقابل الوجود والعدم ، فابن سينا يقول والقديس توماس يشير مؤنباً مهاجماً بأنها «تستحق اللاوجود او العدم » . ذلك لان العلة الاولى هي التي تستحق فقط الوجود بذاتها ، ومن ثم فليس من حقيقة الا في الوجود. فالماهيات التي لم تستقبل الوجود بعد هي : « باطلة في ذاتها [١] ».

---

(١) يقول السيد جاردا في عبارة موفقة :

« في المذهب السينوي وتبعاً لمؤثر افلوطيني حيث كل ممكن في ماهيته ذاتها وباعتباره غير واجب الوجود يملك نوعاً من لا فرضية الوجود - non (postulations à l'être) تصبح من بعد اتجاهاً ايجابياً نحو اللاوجود » . (loc, cit. 549).

كذلك فهمها فخر الدين الرازي بمناسبة فقرة مشابهة في «الاشارات» . والسيد بيناس الذي ينقل هذا الرأي تأييداً لنا « Loc. cit;p. 54 » يورد كذلك

انه لا يسمح بمثل هذه النظريات الا من خلال الخطأ الاساسي الذي شوه المفهوم الذي تستمد منه هذه النظريات اصولها : مفهوم القوة . « ان ما هو بالقوة هو الشر او ان الشر يأتي منه » ، القوة « خطأ » فكيف لا تكون المادة خبيثة ، وهي قوة محض ، و كيف لا تكون الماهيات باطلة ؟

فيجب اذاً ان يتدخل عامل خارجي فيوجهها نحو الوجود ، نحو الحقيقة . ولهذا فان الصورة الحسية المعطاة من الخارج تجعل المادة

رأياً معارضاً لنصير الدين الطوسي « ... في فكرة ابن سينا تتجه الماهيات نحو السلب ، فهي تستحق ايجابياً اللاوجود . بينما لا يقتضي غياب الوجود والحقيقة حدوث المضادات من لا وجود وزيف . »

ثم يعطي فخر الدين الرازي نفس التفسير ويمارض بنقده فقرة مماثلة من « الاشارات » تقرر ان ما هو بالقوة يستحق اللاوجود عندما يكون منفصلا عما يهبه الوجود . بينما يقدم نصير الدين الطوسي للفقرة نفسها تفسيراً آخر ورأيه كما لا يخفى جدير بالانتباه . انه يرى ان العبارة « يستحق اللاوجود» تشير فقط الى ان ما هو بالقوة والمنفصل عن العلة الموجودة ليس له وجود خارجي . فماهية شيء كهذا ليست عند العقل الذي يعتبرها موجودة او غير موجودة . وفي رأينا ان هذا التفسير لا يتفق مع العبارة التي يدعي توضيحها وشرحها حتى ان الكلمات الاخيرة تعارضه وتناقضه . كما انه لا يجد لنفسه مكاناً في مجموع المذهب السينوي ، بينما يتفق تفسير فخر الدين مع كل ما عددناه من نزعات وميول متشابهة فمجرد تمسك هذا بتفسيره الخاص يدفعنا الى التفكير في الناقدين اللذين لم يكتمل اطلاعهما واستعلامهما ولم يكونا يدركان امكانية هذا التقصير . (انظر المعجمية المقارنة لارسطو وابن سينا ، ص : XIII .) .

ولا يعبر بيناس دائماً في مكاننا هذا بنفس الموضوعية . فهناك نقدين كان من الافضل ان لا يكتبها (art. cit; p. A 54) احدهما يظن انه اكتشف في ص : ٢١٧ و ٢٦٧ من كتابنا التمييز بين الماهية والوجود « خطأً خطيراً في

جديرة باستقبال الوجود، والتحضيرات المختلفة والصورة الفصلية. ولهذا ايضاً ترتبط الماهيات بواجب الوجود، فيكون وجودها ضرورياً وواجباً به. والمذهب الفيضي ضروري لتحدث الطبيعة الالهية اثراً يحول دون توجيه فاسد. وللسبب نفسه يجب على القعل الفعال ان يعطي الصور الفصلية التي لا يمكن ان تتكون من المادة المحرومة ايجابياً من كل شيء، كما يجب ان يهب صور المعقولات الى العقول الانسانية، لان هيولانية العقل الانساني لا تسمح له بالانتقال الى

الترجمة يتعلق به برهان تام ». اما الفقرة التي يشير اليها فغير واردة في ص ٢٦٧. اما فيما يتعلق بالترجمة المعطاة ص: ٢١٧، لبيان (bi'an) ب (وبما ان) (puisque) فهي مشروعة وهذه الجزئية لا تطالب بزمن شرطي ان كلمة (بما ان) (puisque) تعني (par la raison déjà comme que» اما ابن سينا فانه يستند الى البرهان السابق المترجم على امتداد ص: ٢١٧. فهو يتابع قائلاً: « ان حصول كل شيء لا يصدر عنه بطريق طبيعي مع العلم (تبعاً لما سبق) ان وجود الكل لا يأتي منه بالمعرفه ولا بالموافقة. ».

ولما انتهى من عرضه اتبع هذه الجملة تفنيده قائلا: « وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعرف ماهيته؟ » الخ. وكلمة بيان (bi'an) تنقل الى الفرنسية لفظة (وبما ان او مع العلم) (puisque) بمعنى الاستناد الى ما سبق بتعبير (de sorte que) استناداً الى سبب لم يعرف بعد، والمقتضى هنا غير ذلك والاختيار متعلق بالملحق. والظاهر ان السيد بيناس لم يدرك هذه الناحية. هل يعرف الفرنسية من يكتب (p - A - 52) : « يصر الفارابي على ان الميتافيزيق ... واحد غير قابل للتجزؤ؟» وهل يمكننا اعتماد ترجمته التي يقترحها: بحيث انها (de sorte que) لا تأتي عنه بالمعرفة. » ان معنى الفكرة السينوية لم يتغير ابداً. فابن سينا الذي لا يحاول اقصاء المعرفة وتصديق فعل حاصل من موجود عقلي محض، يحدد موقفه منذ الجملة اللاحقة، ضد الرأي المعلن. ومن ثم فان هذا الرأي سواء أكان معلناً بشرطية او غيرها، فليس

العقل بذاته .

وهكذا يتقرر الانسجام في المذهب السينوي . ومن الممكن تفسير صدوره عن الخارج الذي تقوم عليه نظرية الخلق . كما ان ميوله الواحدية لا تنتهي به الى وحدانية الوجود لان الماهيات في

من انبهام في فكرته والبرهان المتعلق به لا ينزعج او يتشوه . ان الناقد لم يلاحظ بأن الصفحات ٢١٦ وما بعدها تعرض دفاع ابن سينا الذي يرفض اعتبار الخلق اثراً طبيعياً حاصلا خارجاً عن المعرفة الآلهية وتنتهي هذه الصفحات الى الاشارة بأنه لم يحاذر كلية الخطيئة التي كان يبغي الابتعاد عنها لانه يجعل آخر الامر من الخلق أثراً طبيعياً أحدثه تصديق المعرفة الآلهية.

وهاك اخيراً الموحيات التي حاول السيد بيناس ان يتركها للقارىء : (قاموس رقم ٢٤٩):«وبما انالنصوص السينوية لا تسمح في رأي الآنسة جواشون بتحديد معنى تعليمي فقد كان الواجب ارجاع القارىء الى الاصطلاح اليوناني والاشارة اليه. فللفظ«تعليمي»هذا المعنى فقط لا معنى:« مفهوم ، متخيل» وكذلك في تعبير« جسم تعليمي » . من يشك بعد هذا كله باننا نجهل تماثل«تعليمي ورياضي» وأننا نترجم هذه الكلمة بـ : « مفهوم او متخيل ؟ » . واذاً فهذا ضد ما يقرأ في القاموس السينوي تحت كلمة « تعليمي » ، كنا نقول ان ابن سينا لا يستعمل هذا اللفظ بوضوح فيكون معناه واضحاً ولكنه يقترب من المعنى الذي يقصد اليه الخوارزمي ، مفاتيح ، ١٣٢ ، بينما معنى « مفهوم ومتخيل » لمقصود من قبل الخوارزمي ، مفاتيح ص١٣٨ ، لا يوجد عند كاتبنا. ورقم ٢٤٩ يشير الى الامثال الواردة تلك التي لو رجع اليها الناقد ، لوجد بأن«تعليمي»مترجمة برياضي (ماثيماتيكي) . رقم ١٠٢ تحت جسمية ، المثل الاول ورقم ٢٣١ تحت — خلاء — المثل الثاني . وفي كليهما على التحقيق ترجم « جسم تعليمي » هذه الترجمة ، التي لا تسيء حتماً الى السيد بيناس الذي يحاول ان يكون اكثر دقة فيما يقدم له .

حاجة الى مؤثر خارجي تستقبل به الوجود المتميز حقيقة منها [1] .
ومن هنا نستطيع ان نتبين بان عقل ابن سينا العظيم قد وضع نفسه في نقطة يظهر فيها انتاجه كلًا واحداً متماسك الاجزاء .

اما فيما يلي فان النظريات المذكورة ستدعى لتقرير نتائجها ، وهكذا يتضح من الموضوعات الخطيرة ما كان مستعصياً على أهل السنة او محرجاً لموقفهم.

كما انها يجب ان لا تنسينا ما تدين به الفلسفة لانتاج ابن سينا. فهو انتاج بعيد جداً عن ان يكون مجرد نقل لنظريات ارسطية الى اللغة العربية . ونتائجه الايجابية جديرة بالظهور بصورة اوضح لا سيما وقد درست في ذاتها دراسة جيدة .

وهكذا سنرى في المحاضرة التالية بعد التصميم السينوي الذي عرضنا له باعتباره قائماً على فكرة الوجود المشتملة عليه والمتصلة اتصالا وثيقاً بفكرة المعقول ، سنرى بعد هذا كله كيف وجدت هذه الافكار تعبيراً تاماً صحيحاً في اللغة العربية . اما في المحاضرة الثالثة والاخيرة فسنتبين كيفية استقبال الغرب لهذا كله .

«١» – انظر هنا ص : ١ ؛ وما بعدها في الملاحظة .

تكوّن المعجمية الفلسفية العربية

يكتسب اليوم تكوّن المعجمية الفلسفية أهميته عندما نفكر في التطور العميق الذي يحدث حالياً في اللغة العربية . فلكي تستطيع هذه اللغة التعبير عن الافكار الحديثة يجب ان تبذل جهداً عظيماً جداً ، يماثل ذاك الذي بذل منذ الف من السنين للتعبير عن افكار علمية وفلسفية جديدة عليها كل الجدة . وان دراسة النتائج الحاصلة فيما مضى يمكنها ان تثمر ثمرتها اليوم .

كانت اللغة العربية طوال قرون كثيرة لغة شعرية . ولا ريب ان النثر في كل الآداب متأخر عن الشعر . ولهذا فان الملاحظ ان ظهور كبار الشعراء قد حدث اثناء القرنين السابقين للاسلام ، دون ان يبرز اي انتاج نثري . [1]

«١» و . مارسي ، اصول النثر الادبي العربي ص ٣ – ٤ . مختارات من المجلة الافريقية رقم ٣٣٠ – ٣٣١ – ١٩٢٧ . اننا لا نحدد موقفنا من صحة او بطلان نسبة الشعر الجاهلي الذي انتهى الينا وكان موضعاً لنقاش طويل .

ان المدنية آنذاك كانت منوطة بالامبراطورية البيزنطية وفارس . اما الدول العربية فقد كانت تستقبل ثقافة آرامية . واما العربية فقد كانت تستعمل في لهجات مختلفة ولكنه لم يكن لها مكان مرموق في مراكز الحضارة كتلك التي كانت في آسية الصغرى ثم في الرها والعراق الشمالي ، اما دمشق وتدمر فلم تتبعا الغسانيين أبداً . لقد كانت العربية لغة البدو ، والرعاة والمحاربين. ولم تكن تكتب في بلاد العرب الشمالية حيث ظهرت اقدم وثيقة معروفة سنة ٣٢٨ م مكتوبة باحرف نبطية . اما التصورات المتعلقة بالحضارة فقد كان يعبر عنها بالعربية بكلمات آرامية [١] . وقد تأكدت لنا رفاهية اهل معين وسبأ بنقوش عربية جنوبية [٢] وهذه لم تستطع مقاومة الغزو الاسلامي الذي حمل الى كل مكان لغة اهل الشمال العربية .

كل شيء قبل الاسلام كان ينقل شفهياً ، مما اضر بالنصوص المنقولة . والمفهوم ان اي انتاج نثري لا يمكن ان يؤلف في مثل هذه الظروف . اما القصص التاريخية والاسطورية التي تمجد اعمال

«١» – بروكلمان (précis de linguistique sémitique) ترجمة السيد و . مرسى والسيد كوهن ص – ٢٧ ، ٣٣ ، ٣٨ ، ٣٩ – انظر ايضاً دائرة المعارف الاسلامية ، مادة : البلاد العربية ،الجـزيرة العربية قبل الاسلام ص٣٨٢وما بعدها .وفي مدينة الغسانيين انظر نيكلسون (A literary history of the Arabs طبعة ١٩٣٠ ص – ٥٣ – ٥٤ و ا – ج براون في الطب العربي ، ١٢) .

«٢» – مارسيل كوهن في : لغات العالم ، ١٢١

العرب الكبرى فلم تكن منظمة معروفة كتلك التي عرفت عندنا عن القرن الثالث عشر . اما اللغة فقد كانت ممثلة للضرورات الحادثة آنذاك : كانت غنية في تعبيرها عن المحسوس المجسم ، اما فيما يتعلق بالمجرد فقد كانت مقصورة على التعبير عن عواطف الحب ، والشرف والشجاعة والكرم . وقد كانت جزلة دقيقة لان التعبير المصقول الصافي كان مجداً من امجاد العرب القدماء .

وكانت الفصاحة موضع التقدير والاعجاب كالشعر تماماً . ورغم انه لم تنته الينا نصوص صحيحة فاننا موقنون بان الخطب والمواعظ كانت تشغل حيزاً كبيراً من حياة العرب قبل الاسلام . ولاريب ان الاستاذ م . و . مرسى مصيب في اعتبارهذه الخطب والمواعظ اصلًا للنثر العربي [1] .

واول اثر لهذا النثر هو القرآن ، الذي يمكن ان يعتبر قريباً من الشعر من خلال بعض الاعتبارات ، فهو مكتوب في نثر موقع مسجع . وبفضل القرآن اصبحت اللغة العربية لغة الاسلام والثقافة الاسلامية التي نمت بسرعة . لقـــد ازدهرت اولا في دمشق مع الامويين ثم في بغداد مع العباسيين ، ولم تلبث ان انتقلت الى قرطبة والمغرب مجتازة مصر وتونس .

ان افكاراً كثيرة كانت في حاجة الى التعبير . فاذا كانت اللغة غير مستعدة للقيام بهذه المهمة فان في صرفها ونحوهـــا ما يقدم مصادر عظيمة جداً . لقد كان النحو عند الشعراء الجاهليين دقيقاً . وكانت اللغة تامة رائعة . وان نجاح رجل فارسي ، كابن المقفع ، في

«١» – و. مرسى ، اصول النثر الادبي العربي ص ٤ – ٥

إخراج كتاب نثري ضمنه خرافات ذات طابع اخلاقي عن اللغة الفهلوية' (كليلة ودمنة) لهو شاهد قوي على وجود امكانيات عظيمة في لغة كانت قد اختص تعبيرها الادبي بالشعر فقط .

في هذه الاثناء كانت الافكار تزحم هذه اللغة وتضغط عليها من كل مكان . انها افكار معقدة احدثتها حضارة رفيعة وجدت فيها مؤثرات من اليونان وبيزنطية، ثم فارس . وقد حدث هذا كله عندما استولى العرب على المدائن التي كانت تدعى « تسيفون » والبقاع المجاورة سنة ٦٣٧ م فاصبحوا على تماس دائم بحضارة شرقية لا تقل التماعاً عن حضارة القسطنطينية.[١] على انه لم يحدث لها ولما تركته الثقافة اليونانية والسورية اثر ما .

ولم تكن هذه المؤثرات موزعة على سواء فيما يتعلق بتكون المعجمية Vocabulaire لقد شارك الشرق مشاركة كبيرة في الجانب العلمي وعلى الاخص بواسطة مدرسة جنديسابور الطبية في فارس ، حيث اتحد آنذاك العلم اليوناني مع العلم الفارسي [٢] اما الغرب فقد كانت له مهمة ظاهرة في الفلسفة، وكذلك في العلوم الطبيعية ، بفضل كتب ارسطو .

حدث هذا كله بينما كان نمو الفكر الاسلامي الذاتي يتتابع ، وقد اعترضته مشكلات اعتقادية اخلاقية وفقهية وضعها الاسلام .

وفي الوقت نفسه اندفع الناس الى دراسة الادب الشعري اهتماماً

«١» – دائرة المعارف الاسلامية . مادة ، المدائن . السيد ستراك . لويس ماسينيون وسلمان باك والمقدمات الروحية للاسلام الفارسي ١ – ٤ .

«٢» – ا – ج – براون ، الطب العربي ، ٢٢ – ٢٦ .

منهم بصفاء اللغة فاصبح النحو علماً مستقلاً. وقد ظهرت في البصرة مدرسة فيلولوجية في القرن الثامن الميلادي . وفي اوائل القرن التاسع ظهرت مدرسة اخرى في الكوفة ثم اندمجت كلتاهما في بغداد. وكانت في بغداد مدرسة فلسفية تعمل جاهدة تحت اشراف الكندي عندما كان يترجم ارسطو . وهكذا يمكننا ان نفكر في مدى ما استعملت له القوانين النحوية عندما حاول العلماء الرجوع الى ينابيع اللغة كلها للحصول على كل المعاني الجديدة .

والحقيقة ان هذه الجهود قد تكللت بالنجاح ، وقد اشار براون الى مدى هذا النجاح من الناحية الطبية وكيف ان العرب حولوا اعدداً كبيراً جداً من الكلمات الفنية اليونانية رغم انهم لم يستطيعوا نقلها بدقة تامة لان اللغة العربية لا تشتمل على كلمات مركبة .

وقد اتفقت اللغة الفلسفية هذه اتفاقاً تاماً مع القواعد المورفولوجية . ومن الممكن التعرف الى معاني هذه الكلمات وان لم يوجد قاموس فلسفي ، وذلك بالرجوع الى معنى المصدر او الامثال والنصوص . وهذا ما حدث تماماً في نقاط مختلفة من اللغة الطبية حيث اعطي الوزان «فُعال» طائفة من اسماء الاوجاع كـ «الصّداع» وهو وجع الرأس و «الدُوار» وهو دوخة الامكنة الشاهقة و «البُحار» وهو دوخة البحر . الخ [١] ...

وقد استعملت اللغة الفلسفية كلمات كانت من قبل معروفة ولكنها غيرت معناها . وسنجد على ذلك امثلة كثيرة – اما الجملة

---

(١) – المصدر نفسه ، ٣٩ و ٤٠

نفسها فقد ابتدأت مرتبكة باسلوب التعبير اليوناني ثم تخلصت شيئاً فشيئاً حتى وجدت ثانية شكلها العربي الصافي . لقد كان هذا الجهد اطول الجهود واشدها ولولا ان البحث المفصل في هـــذا الموضوع يخرجنا عما استهدفنا له لوجدنا عملاً مفيـداً جداً في تتبع المراحل التي مرت بها هذه اللغة على الاقل بين الفارابي والغزالي، ولا ننسى انه ينقصنا اكثر كتب الكندي. اما الاول فلا يترجم وانما يعبر عن فكر فلسفي لاول مرة . وجملتـه غالبـاً مرتبكة ثقيلة اغمضتها الذكريات الحاضرة لاشكال فكر تكيف تكيفاً سيئاً مع العربية [1] . واما ابن سينا فيكتب بصحة نحوية ظاهرة ، وبأسلوب شديد الصفاء . ومن البدهي ان لا يكون هذا التعبير من الوضوح بحيث يحكي تعبيراً آخر انبثق مباشرة عن فكر عربي خالص. ولذلك يجب الانتقال الى النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي لنجد عند الغزالي تعبيراً فلسفياً خـالصاً من الاساليب وطرق التعبير اليونانية .

لقد اصبحت المعجمية عند ابن سينا تامــة التكوين َطيّعة . وهذا هو الذي يلفت نظرنا الآن ، في انتظار الظرف الذي ُتعالج فيه من وجهة نظر تاريخية . اننا نستطيع ان نقيس بنظرنا الطريق التي يجب ان ُتقطع للحصول على التعبير عن افكار تجريدية كتلك

« ١ » – قال ماسينيون في ملاحظات على النص الاصلي العربي لرسالة الفارابي في العقل « ان اسلوب الفارابي الفني العربي صعب مضطرب ليس له وضوح ان سينا ».

(in Arch. d'hist. doctr. & littér. du, M.A t. IV. 158.)

التي رأيناها في المحاضرة السابقة امام ظاهرة تدهشنا نحن الغربيين حقاً . انها الصعوبة التي يجدها العربي في التعبير عن فكرة الوجود.

وهذه الصعوبة لا تحدث فقط لفقدان الرابطة غالباً في جملة اسمية تجاورت عناصرها ، فحددت اوضاعها في بعض الاوقات بضمير يحل محل الرابطة أو يقوم بدور المؤكد المؤيد ، بل ان حالة الشيء او المكان الذي توجد فيه فكرة الوجود قد تستبدل بفكرة الوجود نفسها . وفي العربية اليوم من وجهة نظر لهجاتها نجد انه اذا استعمل اسم الفاعل « كائن » (étant) بمعنى يوجد، يستغنى عنه بسهولة وحسب اختلاف اللهجات باستعمال حرف الجر « في » او اسم الاشارة « هذا » او بعض جزئيات اخرى . اما الفعل نفسه فانه اذا ارتبط بها يحمل تحديداً زمنياً [1] .

اما في العربية الصحيحة فنجد ان « كان » تعني فكرة الوجود وتقابل عملياً فعل الكون « ętre » ، ولكنها مع ذلك ذات معنى مختلف . فهي تعني معنى « حدث» على الاقل بمقدار ما يعنيه فعل ُوجد [2] . (exister) انه ليس ا: شارة الوحيدة لفكرة واحدة عامة باطلاق ، بل هو على رأس مجموعة من اشباهه : كان واخواتها كما يقول النحويون وهذه تعني فكرة وجود او حالة حسب اختلاف الظروف ،ف « بقي »مثلاً معناها : ثبت على ما كان عليه ، و «صار» : تحول عما كان عليه ، و «اصبح» : اي وجد نفسه

«١» – مارسيل كوهن (Le systême verbal sen itique et l'expression du temps.) باريس ١٩٢٤ ص – ١٢١ – ١٢٢

«٢» – المصدر نفسه ، ١١٧

صباحاً ، و «امسى» : وجد نفسه مساء ، الخ ...

اما اللغة الفلسفية فانها تعنى عـلى الاخص بفعل «كان» ، فكرة الكون . والكون مصدر يشابه معنى (Esse) في اللاتينية مثلاً ، «لايوجد الخير في كل شيء الا مع الموجود بالفعل» . ولكن الكلمات المتفرعة عن هذا الاصل تعني كلها فكرة الوجود الذي صار ، او الذي ولد وتكون بمعنى الكلمة اليوناني والسوكولاستي ، أي حدث عن عناصر سابقة عليه . ومصدر « الكون » نفسه يعني ايضاً ولادة الاجسام مقابلاً لمعنى الفساد عند ارسطو guénésis فاذا استعمل في الجمع « اكوان » فانه يعني الموجودات المولدة او المكونة كاسم الفاعل « كائنات » .ثم تأتي كلمة « تكوين» وهي من الوزان الفعلي الثاني، وذات معنى سببي اي أوجد ، وبصورة أخص احدث بالتوليد ، بينما يعني «التكون »وهو مصدر الوزان الخامس حالة الكائن المحدث [١] .

لقد كان يجب التفتيش عن فكرة الوجود البسيطة في مكان آخر . فالجذر - وَجَدَ - يلفت النظر . والحقيقة ان التعدي actif في فعل وَجدَ لم يكن كافياً . اما المعقولية في موجود مع معنى المطاوعة وجد نفسه ، فاكثر ملاءمة . وعلى ذلك فبينما يعني - كَوْن - بصورة استثنائية معنى to einai فان المصدر «وجود» يماثله تماماً . انه الوجود اللاتيني (l'ésse) . لقد عنوا بتحديد كلمة فنية لم تكن تتمثل كثيراً في الاستعمال العادي الدارج . لان

«١» - ا . م . جواشون ،قاموس اللغة الفلسفية لابن سينا ، الكلمات المقارنة لارسطو وابن سينا رقم ٦٣٣ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٨ .

الغزالي تحدث مرة واحدة باسمه في كتاب «المقاصد» فقال ناصحاً: من الجيد ان تستبدل عبارة اجنبية بكلمة وجود في العربية عندما لا تكون هذه واضحة لافهام ما يراد قوله بها [1] .

وعلى كل حال فقد ترك معنى الفعل الاول اثراً . لقد كانت المفعولية في اللغة الكلاسيكية اقرب ما تكون من المعنى الجديد. فالكائن الموجود، الذي تسميه اللاتينية (ens) واليونانية(to on) يصبح في العربية اسم المفعول « موجود » مأخوذاً بمعنى مايوجد اي الوجود. اما اسم الفاعل «واجد» فعنوان على من يهب الوجود. ولكي لا يعدل معنى الفعل المتعدي actif الاول المعروف فان الوزان المشتق ذا المعنى السببي يظهر فيكون المصدر « ايجاد » عنواناً على هبة الوجود ، الخلق ، بينما الاسمان المتقابلان يطبقـان احدهما على من يُوجِدُ وثانيهما على من يستقبل الوجود ، دون مضاعفة مفهوم كلمة «موجود» [2] .

لقد أسهبت في الكلام على التعبير عن فكرة الوجود لان هذه الفكرة حية خصبة بصورة خاصة عند ابن سينا كما رأينا معاً في الفصل السابق . وهذا ايضاً مثل قوي عن الدراسة التي كان يطالب بها الفلاسفة العرب لتحليل معاني الجذور الدقيقة المعروضة ثم الحاقها

«١» – الغزالي ، المقاصد ٨٠ . تشهد هذه الحيطة بان ابن رشد لم يكن الوحيد في ما شعر به من ارتباك عند استعماله لهذا الجذر . انظر ص ، ٧٧ في الحاشية .

«٢» – جواشون ، القـاموس ، رقم ٧٤٦ – ٧٤٨ ، ٧٥١ – ٧٥٢ و ٧٥٤ – ٧٥٦ . المعجمية رقم ٧٤٦ ، ٧٤٨ ، ٧٥٤

بالمعاني التي توسم بها بعض الاشكال المورفولوجية . وقد توفرت لهم مساعدة رئيسية من النصوص الفعليـــة الغنية . وهناك صعوبة كبيرة اخرى حدثت من طابع اللغة العربية الفريد تكونت به تكوناً معجباً حقاً للتعبير عن العمل . فالموازين الفعلية المختلفة إما ان تعبر عن مهمة الفاعل في العمل ، مهمة فاعلية مفعولية ، مطاوعة «متعدية» او طراز العمل: كالشدة والتكرار، والتجارب، والجهد ، والرغبة ، الخ [1] ... اما الزمن فشيء ثانوي . فكيف يمكننا ان نجد هنا مكاناً للتجريد والنظر المحض ؟

لقد تبنينا في الفرنسية الكلمات اليونانية واللاتينية . والدراسات الطبية احدث شاهد على هذا المفهوم اللغوي الذي لا يتمثل غالباً دون مبالغة شديدة . وهو استمداد شرعي للغة تعتبر ابنة للاتينية ومن ثم متأثرة باليونانية .

اما في العربية فالمسألة على وضع آخر . لا ريب في ان العربية قد استعارت في بعض الاوقات الاصل اليوناني . فالعنصر الذي هو جزء من كل مركـــب اصبح « اسطقس » ، من اليونانيـــة stoikeion والاثير مأخوذ عن aîther ، والمادة الاولى هيولى تمثل hulé . ولكن هذا النحو من النقل استثنائي خالص ، وقد تكون كلمات مماثلة لهذه في العربية كالمادة [2] التي تعني الهيولى في اليونانية . والسبب في هذه الرغبة عن النقل بسيط : ان لغاتنـــا المعاصرة المتفرعة عن اللغات القديمة تبغي المحافظة على تقـــاليدها

(١) – انظر كوهن ، Systême verbal, 8-9

(٢) -- جواشون ، قاموس : نمره ٦١٥ ، ٦ ، ٧٣٦ و ٦٦٢

وذاتيتها حينما تعتمد عناصر من لغات كانت اصلاً لها . اما العربية فتنتمي الى طبقة اخرى مختلفة جـــداً عن اللغات الاوروبية فلا يسعها قبول هذه العناصر المتنافرة معهـا ، بينما لم تكن السريانية والقبطية على مثل هذا التشدد . ان ادراك المعاني يصبح مستحيلاً عملياً لو كثرت هذه التعابير وتضاعفت لانهـــا لا تُستعمل دائماً لتكتسب ثقة اصحاب العلاقة كما يحصل اليوم لكثير من الاستعارات المأخوذة من لغات اجنبية. واخيراً وعلى الاخص، لقد كان العرب في لغتهم فنانين كباراً بحيث لا يسعهم تقطيع سطورهم الصـــافية بكلمات وتوقيعات لا تنسجم الا مع ملحق آخر مثلها. والمعاصرون العرب اليوم يفكرون في موقفهم من الكلمات الاجنبية على هذا النحو نفسه .

بقيت المعضلة صعبة الحل بصورة فريدة . وعلى ذلك سنبحث فيما يلي بعضاً من الحلول التي اعطيت . والحلول كلها ستُدرس في كتاب معجمية ابن سينا ، مع الاحتفاظ بالمعنى الشخصي لكل فيلسوف يفرغه في مفهوم بعض من الكلمات .

*

ان من الممكن جمع الحالات المعارضة في مجموعات رئيسية ثلاث . اما ابسطها فترجمة لفظ اغريقي الى اللغـــة العربية . ثم تحدث ضرورة التعبير عن جملة من افكار متعلقة كل منها بالاخرى على نظام مطرد في التعقد ، واخيراً تحصل ضرورة تحليل التصورات والعمليات الفكرية التي لم يزعج احد نفسه من قبل في تفصيلها ودراستها ، وقد يكون التحليل منوطاً بالوان فكرية دقيقة جداً .

أما الافكار ذات المدلول الجاري اليومي فوق مدلولها الفلسفي فقد كان يعبر عنها بالكلمات الجارية العادية . كما كان التعريف كافياً لتحديد محتواها المتماثل مع محتوى اللفظ اليوناني المأخوذ في معناه الفني. وعلى ذلك فان الحركة في كل انواعها قد حددت على طراز تعابير ارسطو في طبيعته وميتافيزيقيته . اما الزمن فمحدد بكلمة chronos في الطبيعة . ويتعقد التكيف في كلمة النفس التي يعني جذرها معنى النَفَس كما في اللاتينية (spiritus) . وقد ادت النفس في بادىء الامر معنى الروح، ومن هنا قصد بها ذاتية الشخص العميقة أو الشخص نفسه . والقرآن يستعملها في معنى الروح كما يفهمها المسيحيون ، ثم اعطاها ابن سينا التعريف الذي اعطاه ارسطو في كتاب النفس . اما اللفظ « عرَضٌ » فقد استطاع ان يشتمل على كل معاني كلمة sumbébékos دون ان يفقده هذا التعقيد معناه الاول، وهو كل شيء يحدث لنا . وفي بعض الاوقات يتحدد معنى الكلمة بمجرد حصولها في الجملة كالمثل الافلاطونية التي نفهم بها ما عناه افلاطون في نظرية المثل من الشروح الملحقة بها [١] .

وفي مكان آخر يعرض ابن سينا امثال ارسطو نفسها حرفياً بحيث يقترب المعنى المراد من المعنى الارسطي دون حاجة الى تكرار التعريف [٢] .

---

(١) — قاموس معجمية رقم ١٤٣ ، ٢٨٤ ، ٧١٢ ، ٤٢٢ ، ٦٦٠

(٢) — المصدر نفسه ، رقم ٢٥١

وقد كانت حركة النظر الذاتية تهيء السبل في بعض الاوقات.

فكان علم الكلام يستعمل كلمة « جدل » التي انتقل ما تعنيه من عنف وخلاف شديد ومشادة الى معنى الخلاف كما كان يفهمه العهد السكولاستي اي نقاش في فكرة . ومن الطبيعي ان يستعمل ابن سينا كلمة جدلي كترجمة لكلمة dialectikos اليونانية ، عندما تحدث عن كتاب Topika (الجدل) لارسطو . كما يشرح لنا بان تحليلاته تعالج التحليل بواسطة القضية المنطقية. فالجذر « ح . ل . ل » يعني مبدئياً فك العقدة . اما الوزان الثاني الذي يُعتبر التحليل مصدراً له فقد قُصد به مبكراً المعاني المجازية كالتخلص من يمين وذلك بان نلحق بها القالب الثابت (ان شاء الله) ، ثم اخذت معنيين علميين : تحليل : على اي وجه كان ، وتحليل مادة ما [1] .

عندما تعني الكلمة اشياء عادية جارية يكون تطورها في الغالب عنيفاً . فكلمة صورة التي استعملها القرآن بادىء الامر بمعنى الشكل المادي الخارجي [2] لم تلبث بعد مائة سنة ان اخذت معنى الصورة الجوهرية . وابن سينا حين يتكلم عن الملائكة التي تتشكل بشكل آدمي امام النبي يستعمل كلمة صورة بمعناها الاول ، هذا رغم استعماله لها في كثير من الفقرات مقابل المادة بالمعنى الذي يفهمه السكولاستيون ، بينما نجد ان كلمة شكل يقصد بها لفظة (figure) الفرنسية .

وقد تكون الكلمة المترجمة فنية خالصة ، لا علاقة لها البتة

(١) – Lane, Arabic-English Lexicon, مادة حل

(٢) – القرآن الكريم

بالاستعمال العادي . والمثل على ذلك ، علم التصور والبرهان . فكيف يُترجم اسمه : Logikè ان كلمة logos تدل على الكلام الخارجي والداخلي ، وكذلك ملكة التفكير والمحاكمة . ولهذا بحثوا عن جذر عربي له المعنى نفسه فوجدوا في : « ن. ط. ق. » موازاة قوية لها في مدلوليهـا على الكلام الملفوظ والعقل ، وقد استعمل القرآن مصدرها بمعنى التكلم عندما نسب الى سليمان القدرة على معرفة لغـة الطيور [١] . واختيرت هذه الكلمة لترجمة : logiké [٢] ، ثم استعملت كلمة منطقي للدلالة على مهمة من يتصف به .

وقد نجد كلمات عربية جديدة باداء معان دقيقة . فكلمة مكان تقابل في اليونانية كلمة (topos) بينما كلمة حَيِّز [٣] تماثل في اليونانية كلمة chôra .

وقد يحدث على العكس من ذلك ان جذراً واحداً يعطي عدة معان فنية بفضل تطور معناه المنطقي الاول . ككلمة وضَع ، التي يدل مصدرها « وضع » بادىء الامر على عملية الوضع بالمعنى اليوناني الحقيقي thésis ، ثم الموضع ومن هنا مقولة (الوضع) – situs –(to Keisthai). ثم انبث معنى مجازي آخر على موازاة المعنى المجازي لكلمة (thésis) ، واخذوا يتكلمون عن

---

(١) – القرآن الكريم : س ، ٢٧ ، اية ١٦

(٢) – س ، ١ نللينو ، الفلسفة الشرقية ، مجلة الدراسات الشرقية ١٩٢٥ ، ص ٤٥٦ حاشية ٤

(٣) – جواشون ، معجمية رقم ٦٣٧ و ١٩٣ ؛

الاوضاع الفكرية او اراء الخصوم التي تتناحر وتتصادم . ان اسم العمل الذي هو مصدر ايضاً لم يُعن مباشرة على تطبيق كلمة للدلالة على شيء . فتحدث ابن سينا عن تطبيق كلمة جنس للدلالة على معناها المبتذل العادي اومعناها المنطقي. ثم تعلق بها معنى آخر فرأيناها تدل على المسلمات ، اي المقدمات التي يعتمدها الطالب دون ان يدرك بدهيتها لان البرهان عليها لم يكن بعد قد قدم له [1] .

يتعلق اسم المفعول(موضوع)بهذا الجذر مقابل كلمة محمول . وهي كلمة النحويين والمنطقيين ، اخذت معنى « انتولوجيا » ، فالموضوع هو كل ما يوجد بنفسه ويستقبل الاعراض التي لا توجد بنفسها . فالموضوع في معناه اللغوي هو الشيء الذي يوضع مقابل الشيء الملتحق به والمحمول منه. ومن هنا أطلق اسم « حامل » عليه ، بحيث اصبح اسم المفعول واسم الفاعل يدلان على الشيء نفسه . فمسألة كونه موضوعاً التي هي صفة الموضوع هي نفسها الوضع ، اسم العمل نفسه [2] .

ورغم ان هذه المفاهيم منسجمة انسجاماً تاماً مع معنى الجذر، فان وجود مثل هذه المعاني الكثيرة الموحدة في كلمة واحدة لا يتم دون اساءة الى معقولية هذه الافكار الصعبة لوحدث ذلك غالباً. ولكن هذه الحالة لحسن الحظ نادرة جداً ، ونموذجية جداً بالنسبة لما تقدمه مصادر اللغة بحيث لا يمكننا اغفالها .

---

(١) – جواشون ، معجمية رقم ٦٣٧ و ١٩٣ والقاموس رقم ٧٧٧

(٢) – قاموس ، رقم ١٩٠ ، ٧٧٧ ، ٧٨٠

الى جانب الابحاث في الالفاظ المتوازية في اللغتـــين ، حيث يدور الاهتمام حول ترجمة كلمة ، توجد اخرى من مثلها تصرفت بمصادر نحوية كثيرة . فالافكار لا تظهر منعزلة ،لان كلا منها تمثل مركزاً تنتظم من حوله فكرة فاعلة او منفعلة لعمل واحد منها ولحالةوجودالآخر،كما تنتظم علاقةهذه الافكار بين بعضها والبعض الآخر او مع خارج المجموعة الخ .

وقد سمح غنى النصوص الفعلية للغة العربية في هـذا النحو بقيام تحديدات كثيرة للمعجمية اليونانية . ولا شك انني كونت هذه الفكرة بعد ان درست معجمية ارسطو . ومن المؤكد ان الشرح والفلاسفة المتأخرين عنه قداضافوا زيادات عرفها المترجمون العرب اي استعملوها . وعلى هذا فان من المدهش حقاً ان نجد عندما ننظم سلسلة الكلمات الفنية لارسطو وابن سينا ، أن ثلث التحديدات السينوية مفقودة عند ارسطو .

واللغة العربية تمثل ضعفاً واضحاً فيما يتعلق بربط الافـــكار عندما نقارنها بلغاتنا الغربية . ومن الممكن ان اكون مخطئة عندما اجد في هذه الظاهرة ضعفاً . لان اسلوبها جميل في العمل في الذهن على طريقة لمسات النور ، وذلك بان ترصف افـــكاراً تستضيء كل منها بالاخرى كما تنبثق الشرارة من احتكاك مادة « السيلكس » (silex) المفاجيء . وقد استطاعت هذه الخاصة ان تجعل منها لغة الشعراء وذلك بتركيبها نفسه ، او اذا فضلنا استعمال لفظ اكثر ملاءمة للنثر ، لغة فنـانين صُنعت بطريقة جد معجبة للايحاء والحساسية . وهذه خاصة تسيء على التأكيد الى

سلامة البرهان لان الارتباط والقطع بين الافكار ظاهران بصورة غير كافية. كما ان تدرج هذه الافكار التسلسلي وتبعية كل منها للاخر مبهمان مظللان .

وفي هذه الاثناء قدمت اللغـــة وسيلة اخرى لوضع الافكار بالنسبة الى كل منها. فهي وان كانت اقل دقة من اللغات الاوروبية في نحوها الجملي، لكنها تظاهرها في دقتها « المورفولوجية» بصورة بالغة . هذه الموازين الثابتة التي يمكن تطبيقها نظرياً على كل جذر شرط ان لا تجاوز معناه الاساسي توفر غنى وبلاغة ظاهرين .

وعلى هذا فان نوعـاً من النحو الذاتي قد تتـابع في المعجمية الفلسفية كلما تحدد جانب جديد من جوانب الجذر .

اما فيما يتعلق بالجذور التي اعطت اكبر قدر من الكلمـات للمعجمية السينوية ، فقد جمعت الموازين المستعملة في الفلسفة وتلك التي تستعمل في الآداب . وبهذه المناسبة اشير الى المساعدة الدائمة التي هيأها لي كتاب « لين » « القاموس العربي الانكليزي » (Arabic - English Lexicon) فليس من قاموس آخر استطاع ان يعطي مثل هذا الحصاد في الامثال المختارة ، المرفقـة بالمراجع القاموسية العربية . وما كان لقاموسي ان يتحقق بدونه ، لانه وضح كثيراً من الجذور التي كان يجب ادراك معناها بصورة تامة قبل وضعها في مكانها من الحقل الفلسفي .

وعلى هذا فانني باطلاعي على الكلمات التي درسها « لين » في الادب العربي استطعت ان احدد التجديدات التي اضافها الفلاسفة. وقد ظهرت الموازين الفعلية في الجانبين . ولكن بينما نجد في اللغة

الادبية ان مفاعيل الموازين المشتقة غير مستعملة في غالب الامر ، وكذلك اسم الفعل لهذه الموازين نفسها ، نجد بان استعمالهما كليهما دائم في الفلسفة .

والموازين الكثيرة الاستعمال هي الثاني والخامس ، فاعل – وتفاعل . اما الرابع والسابع والعاشر فاقل استعمالا . وقد نجد السادس بصورة استثنائية . فلنشر باختصار الى بعض الامثلة لكي لا نعود ثانية اليها .

نلتقي في المنطق، الوزان السادس، كلمة : تَقابُل وهو تعارض نصين لا يختلفان الا بالايجاب والسلب . اننا نجد المعنى التقليدي للتقابل بين شيئين متقارنين عندما يتحدث ابن سينا عن التعارض بين الحركة والسكون [١] .

فالجذر « ف ع ل » يستعمل غالباً لكل المعاني التي ترتبط بفكرة الفعل ومعنـــاه الاول . واذا وضعنا هذا الاخير على شكل مؤكد استطعنا ان نستعمله للعقل الفعال . وترتبط الافكار الخاضعة لمؤثر خارجي غالباً بالوزان السابع، انفعال، مفعول، منفعل، وانفعالي . هذه كلها تأتي من الوزان السابع الذي يخصص مصدره «انفعال» معناه الدارج ليدل على باب « الانفعال » [١].

والوزان الرابع في نموه ، من جانبه الفلسفي، مثال بارز للتجديد والابتكار وهو وزان الجذر « ب د ع». فاللغة الادبية او بعبارة

---

(١) – القاموس : رقم ٥٥٥

(١) – قاموس رقم ٥١١ – ٥١٨

اخرى الفقهية تستعمل الوزان الثاني في معناه التصريحي لتقول : باتهام فلان بالتجديد ، اوغرس بدعة وهذا شيء مكروه في الاسلام على تفاوت . اما الوزان الرابع فمعناه ، جدّد ، اخترع ، وقد ينتهي الى معنى التجديد المطلق اي الخلق . وبما ان في مذهب ابن سينا خلقاً على درجات فان الابداع يمثل الخلق المطلق وفي اعلى درجاته ، ونقصد به خلق الموجودات الخالدة ، الصور المحض ، التي لم تكوّنها العناصر ، وعلى ذلك فهي جديدة بصورة مطلقة [1] .

اما الوزانان المستعملان على الدوام عند ابن سينا فهما الثاني والخامس . وهما يعبران عن سببية من جهة ومفعولية مرفقة بنوع من فعل مطاوع من جهة اخرى . وهاك بعضاً من الامثلة . لنأخذ فكرة الحركة . مصدر الوزان الثاني « تحريك » وهو يدل على الفعل الذي يعطي الحركة ، أما الذي يقوم بالحركة فيسمى « محرك » ، اما المتحرك فهو الذي يحرك نفسه . فهو محرَك قد استمد التحرك باعتباره حركة مستقبلة ، وهذا مقابل الحركة الموجودة في المحرِك [2]

وهنا مثال آخر نأخذه من فكرة الصورة . الفعل « صوّر » يدل على السببية : اعطى صورة . والصورة في اللغة القرآنية مادية ظهرت حين التحدث عن الخالق الذي وهب صوراً جميلة للمخلوقات البشرية [3] . اما في اللغة الادبية فهو التصوير والنحت والرسم .

---

(١) – لين ، مادة . بدع وابدع . جواشون ، قاموس رقم ٤١ و ٤٢

(٢) .. قاموس ، رقم ١٤٣ – ١٤٧

(٣) – انظر المراجع المعطاة هنا ص . ٦٤ رقم ٣ والقرآن سورة ٧ : ١٠ .

والوزان الخامس يدل على المطاوعة اكثر منه على المفعولية ويعني في الادب دائماً : اعطى صورة داخلية ، تُتَخيل كما يُتخيل اللوح. ولما نقلت هذه التعابير الى الحقل الفلسفي اكتسبت معاني جديدة: فالتصوير هو اعطاء الصورة. ولكن هذه يمكن ان تكون في المادة صورة جوهرية كالروح للجسم ، او صورة محسوسة أعطتها المخيلة كالمعنى الادبي تقريباً . او بعبارة اخرى : تعقّل صورة معقولة . ومن هنا يظهر الوزان الخامس بمصدره : «تصوّر» فانه يدل على عملية تعقّل الصورة المعقولة . وثمرة هذه العملية هي التصور نفسه . ومن الممكن الدلالة على هذا الاخير باسم الفاعل« متصور» وهو كلمة لا تستعمل الا في اللغة الفنية [1] .

وهنا نجد موازاة دائمة بين التعبير العادي والتعبير الفني . ولكنه ليس كذلك على الدوام . فالجذر « ش خ ص» ، تفرع عنه فرعان مختلفان جداً . اما الفرع القائم في الجانب الفلسفي فاكثر اندفاعاً من الآخر وبصورة محسوسة . في العربية الادبية تدل كلمة «شخص »على جسم الانسان ، الانسان من حيث جسمه وتركيبه ، جوهره المركب من مادة . وقد اتى هذا المعنى الى الانسان نفسه ، شخصه وذاته . ولكن النمو الادبي قد حدث في المعنى المادي : فالموازين الادبية تدل على معنى انتصب ، او ارتفع ، او رفع شيئاً ما . فكلمة «شخْص »تطلق على انسان ذي جسم ، وشخّص تدل على الضخامة والتجسم . والتشخيص يدل على

(١) — لين ، مادة صور . قاموس ، رقم ٣٧٣ و ٣٧٨ وفي رقم ٣٧٨ اقرأ متصور (بفتح الواو) بدلا من متصور (بكسر الواو)

التثبت من الشخص، وفي الطب يدل على تصوير المرض [1] . ولكن النمو الفلسفي اخذ الوزان الثاني في معنى آخر وابـدع وزاناً خامساً يناسبه : شخّص تدل على تحديد ذاتية الشخص والدلالة على خصائصه المتميزة ، وتشخّص تدل على الموجـود المحدد مع استعمالات كثيرة للمصدر تَشخّص ، ان اسمي الفاعلين مشخِص ومتشخِص يدلان على ما يحدد الشخص، كالصفات الخاصة وعلى ما يُحدد و يُفرَد . ثم ابدعت كلمة شخصي بمعنى فردي ، ثم اسم المعنى المجرد شخصية [2] .

ان التمييزات التي تمثلت في كل من مفهومي « الفعلي » و « الانفعالي » لم تكف في هاتين النقطتين : الاضافة والتجريد . لقد اضطرت اللغة الفلسفية هنا ان تكثر من استعمال وزان مركب من الجذر المناسب واللاحقة (ي) . وفي بعض الاوقات يضع لين هذه الصفات بين معقفتين، وهذه طريقته في التنبيه على كلمة من لغة الفلاسفة . ولكنه في اغلب الاحيان لا ينبه الى هذه الناحية . وهذه الاستعمالات كثيرة جـداً ، مثلا : نوعيّ نسبة الى نوع ، صوريّ نسبة الى صورة ، وهمي نسبة الى وهم، عقلي نسبة الى عقل ، شوقي نسبة الى شوق الخ . فاذا وضعت في المؤنث كسب كثير

---

(١) — براون ، الطب العربي ، ٣٩

(٢) — لين ، مادة ، شخص ، أشخَص ، شخصَ ، مشخيص تشخاص ، شّخصَ ، تشخصَ . جواشون ، قاموس رقم ٣٠٧ — ٣١٧ وفي رقم ٣١٤ اقرأ متشخِص بدلا من متشخَص .

منها معنى الاسم المجرد الملائم : نوعية [1] ومن هنا كان ازدهار الكلمات التي لم تكن العربية القديمة تعرف ما تفعل بها . انها تناسب مجرداتنا اللاتينية المنتهية بـ (itas) و (ity)في الانكليزية و (ité) في الفرنسية . واقدم هذه الكلمات قد سبقت ترجمة الكتب اليونانية لانها ُطلبت من قبل اللاهوت [2] .والبعض الآخر قد صنع لترجمة المجردات الاغريقية . والظاهر ان هذا التصميم « المورفولوجي » الجديد لم يكد ُيتبنى حتى نما نمواً خالصاً ظاهراً.

ويلاحظ خلق هذه المجردات في حالات مختلفة شيئاً ما . فهناك كلمات ُوجدت لنقل مثلها من الاغريقية : مثلًا الكمية والكيفية الدالتان على الجانب التجريدي من الكم والكيف : posotès و poiotès [3] . وقد تستعملان في بعض الاوقات للتعبير عن كلمتي : to poson و to poion اللتين لا مقابل لهما تماماً في العربية ، ولكن كلمتي كم و كيف تناسبان خير مناسبة .

---

(١) – انظر في تكوين هذه المجردات،لويس ماسينيون ، ملاحظات مختصرة حول تكون الاسماء المجردة في اللغة العربية وأثر الطرز الاغريقية ، في مجلة الدراسات الاسلامية ، ١٩٣٤ ص٥٠٩ – ٥١٢ .من البدهي اننا لا نحاول هنا في مثل هذه المحاضرة الاجابة على المسائل المعقدة التي يضعها الاستاذ ماسينيون في ملاحظاته المختصرة او المسائل التي يمكن ان توضع في تاريخ كل كلمة كما يذكر الاستاذ بول كراوس في حاشيته المضافة (ص ٥١١ - ٥١٢)

(٢) – انظر كراوس (loc-cit)

(٣) - كتب السيد كراوس ، (loc-cit)بان« كيفية» ليست poiotès وهو يعتمد على ثلاثة مراجع لم نحقق منها الا اثنين ذوي علاقة باستعمال هذه الكلمة بواسطة(أبي يزيد البسطامي وقدترجمتهابـ similitude)التي وردتص :

ولهذا ظهر لكلمات كثيرة وجهان متعارضان ثم اختفى مفهومها المادي والمجرد اللذان بعينهما وزان الكلمات نفسها فكلمة : « مع » مستعملة مع لام التعريف كالكلمة الاغريقية to ama ، وتحمل مدلول « معية »، والمجرد على العكس من الظرف قد يستعمل دون لام التعريف .

ولهذا الوزان بصورة عامة مهمة محددة ، فقد نقل الى حيز المجرد المميزات التي هي في حيز المادي المشخَص . ولهذا فهما يَسيران على موازاة تامة زوجاً زوجاً : إن : عِلي ومعلول يعطيان علية ومعلولية ، عقلي ومعقول يعطيان عقلية ومعقولية ، محب ومحبوب يعطيان عشيقية التي تُضاعف « عشق » وتدل الحب ومعشوقية [١] .

---

٢٤٨ من رسالة ماسينيون والتي ايدها فيشر (Beiträge zum verstândnis religioser muslimischer texte. p - 53 (Abhandl.d.phil-histor. Kl.d. Sâchsischen Akad. d Wissensch. Bd. XL.II,Nr. 4. 1933).

اذا كانت كلمة «كيفية» لا تعني عند هذا الكاتب الكلمة اليونانية poiotès وهو لم يتصل بالفلسفة واللاهوت الا من بعيد فان هذا لا يعني انها كذلك في المكتوبات الفلسفية المحض .

اما قسم الترجمة العربية لميتافيزيقية ارسطو الملحق بشرح ابن رشد والمطبوع بواسطة : ر . ب . بويج ، (t. V 2 de la Bibliotheca arabica Scholasticorum) فيستعمل كيفية وكمية (ص . ٩٦٠) مقابل . poson و poion ، ميتافيزيق ١ — ٧ - ٩٨٩ ب ١١ و ١٢ .

(١) — جواشوان ، معجمية ، رقم ٦٢٧ و ٦٤٣ ، ٦٦٨ و ٦٦٩ ، قاموس ، رقم ٤٤٩ و ٤٥١ ، ٤٤٢ و ٤٤٤ ، ٤٣٤ ، ٤٣٢ و ٤٣٦

ومن هنا يُعرف كم عُمقت فكرة الوجود من قِبل المترجمين ثم من قبل ابن سينا . فليس من المدهش ان توجد في كثير من المجردات مع الوان لطيفة او دقيقة جداً . فالمجرد « إنية » المقابل لأن المادي (فعل الوجود) يظهر وكأنه يدل على طريقة وجود هذا الشيء الذي هو بالفعل . بينما « هُوية » المجردة والمشتقة من الضمير « هو » هي الجوهر الفردي ، ومعنى ذلك شيء موجود هو ايضاً وجوداً محضاً ، ولكنه معتبر من خلال زاوية اخرى [1] . لقد اخبرنا الغزالي آنفاً ان كلمة « موجود » لم تؤد المعنى المراد . وهذا الشعور هو الذي دفع الى ابداع كلمة « هوية » وكما اخبرنا ابن رشد عن ذلك في فقرة اوردها ـ مُنك ـ فقد ذكر ان هذا الاسم آت من الضمير ـ هو ـ كانسانية التي اتت من انسان ، ثم اضاف قائلًا : وقد كون هذا التعبير بعض من الشراح « لانه اقل تعرضاً للخطأ من كلمة موجود toon اسم المفعول الذي يدل في الاصل على ما وُجِد » [2] فليس من داع الى الدهشة عند التقاء هاتين الكلمتين مستعملتين لترجمة to einai و to on في ميتافيزيقية ارسطو [3] المنقولة ، كما فعل البعض .

---

(١) ـ جواشون ، القاموس ، رقم ٢٦ ، ٢٧ و ٧٣٥ ، معجم برقم ٢٦ ، ٧٣٥

(٢) ـ منك ، مزيج من الفلسفة اليهودية والعربية ص ، ٢٤٢ حاشية ٢ محيلا الى دليل الحائرين ص ٢٣١ .

(٣) ـ انظر . س ، بيناس ، في مراجعته لطبعة بويج الحديثة ، ابن رشد ، شرح ما بعد الطبيعة Bibliotheca arabica scholasticorum, t.V 2, Beyrouth, 1938)

وهذا استعمال منسجم تماماً مع الاستعمال السينوي . ولاستيفاء

تقرير عن التجريد الاسلامي ، مجلة الدراسات الاسلامية ، الكراس ٤ ١٩٣٨ ص ٥٥ – ٥٦

انه من المفيد جداً ان نرجع الى الفقرات الواردة لنرى كيف يحدد استعمال هاتين الكلمتين المعنى من خلال الامثال السينوية . ـ فأنية ـ ترجمة لكلمة، **to einai** اليونانية في الفقرة (ت ٤ ، ٧ ١٠٠ a ٢٦ ، كتاب ٤ ، نص ١٦ ، من الشرح العربي ص ٣٧٢ ، طبعة بويج) وهي تشير الى أن من الممكن انكار وجود جوهر ، او شيء ذي ماهية محددة ، اما قائلين بانه غير موجود ، او أنه غير ما نقصد الى تحديده . فتأكيد وجود جوهر يعارض هذين النوعين من السلب :ومن هنا « تقصد من جوهر الشيء ان لا شيء سواه يمثل وجود هـذا الشيء نفسه. هذا اذا كان وجود الانسان هو ايضاً وجودلا انسان اولا وجود الانسان . . » ان السوفسطائيين الذين فند ارسطو رأيهم محقون ، لا سيا وهم يحاولون ان يعتبروا الكل عرضاً . في كل هذا عبرت كلمة – انية – عن الوجود وهي مملاة في مكانين . كما انها تقابل الاصطلاح السينوي – ان – مع العلم ان الصورة التجريدية هي انية . ان ترجمات ارسطو اللاتينية ، وترجمة غليوم دى موربك ،ثم الترجمة التي ترافق طبعة بيكر تستعمل كلمة (esse) .

ويجب ان نلاحظ بان ارسطولا يتكلم فقط في هذه الفقرة عن وجودالشيء، بل عن الجوهر الموجود ، لان المناقشة كلها دائرة حول وجود الجوهر في مقابل العرض .

وبعد ان بحثنا كثيراً ميزنا فيا سبق (انظر المعجمية المقارنة، رقم٢٦)«ان» ، فعل الوجود من « انية » ، الصورة التجريدية التي تدل في معنى من معانيها على طريقة وجود الشيء الذي هو موجود بالفعل .

اما المعنى الآخر فالمقصود به ، الماهية الفردية ، المشخصة المتحققة ، وهوقريب من تعريف الجوهر الثاني الذي اعطاه ارسطو ، ميتافيزيقية ٨ ، ١٠١٧ ب . – ٢٤ – ٢٥ «يؤخذ الجوهر فيمعنيين ، انه الذات النهائية التي لا يؤكدها شيء آخر وانه وجود مفارق حال النظر الى الفرد في ماهيته » (ترجمة . تريكو) **Kai o an to de ti on Kai chôriston è - :** وعندما يتابع بويج

ثبت تجريدات هذه المجموعة من التصورات ، نذكر واحداً من

طبعة النص الذي بدأه فان من المفيد حقاً ان نرى التعابير العربية المختارة هنا .

ففي النص حيث ترجمت كلمة « وجود »بأنية فقد قصد بها وجود الجوهر او الشيء الحقيقي ، الذي هو انسان بماهيته ، والمنظور اليه باعتباره مشخصاً متحققاً . وليست المسألة مسألة الوجود البحت ، ان استعمال انية يشير الى فعل الوجود والماهية الفردية الموجودة وهذا يظهر من خلال استعمال ابن سينا له .

اما هوية فترجمة لكلمة : to on ، كتاب ٣ نص ١٦ ، من الشرح العربي (ص – ٢٦٠ طبعة بويج)

«ان اصعب مسألة هي معرفة ما اذا كان الوجود الواجب (الهوية)والواحد جوهري الاشياء ... او اذا كان يجب البحث عما هو الوجود الاول والواحد باعتبارهما ذوي طبيعة اخرى تتمثل ذاتا لها (ترجمة تريكو) . والمسألة بعبارة اخرى هي : الهوية والواحد ومعها الكليات هل هي جواهر ذاتية ام جواهر زائدة مضافة الى الذات ؟ اما ما تبع من هـــذه الفقرة فيستعمل كلمة هوايات « للموجودات المكونة ... والمولدة » فالهويات اذا مرادفة لموجودات بصورة جد واضحة . وهما في الترجمة اللاتينية : – en و entia –

وفي رأي بيناس ان« اختيار الاسم التجريدي العربي ليعبر عن الاسم اليوناني اختيار مفاجيء غير منتظر » . اما ابن رشد فيقول في هـــذا التفسير نفسه : « الهوية اي الموجود » . لقد رأينا آنفاً المبررات العامة التي دفعته الى استعمال الاول مكان الثاني . فليس من داع اذاً الى نبذ صورة هذا التعبير الذي كون عن قصد ووعي تامين ، وابن رشد على علم بالمعنى وبتاريخ الكلمة . ولذلك افترض مبتدأ لتفسير هذه الظاهرة في السريانيـــة افتراضات تتلاءم مع الاساليب الشعبية اكثر منها مع معجمية اعتمدها مفكرون يعرفون تماماً قيمة ما يتصرفون به . انه من الغريب على الاقل ان يتهموا بغموض لفظي خطي او تأثر بكلمة (هوية) وهي التعبير الذي استعمل لترجمة كلمة يونانية مثل : tautotès وهي في الترجمات السريانية « هيوتا » ! ومن المسموح الظن بان عقولا على مثل هذا الاتساع كانت تعرف ما تقول .

وفي الفقرة الواردة يبرر اختيار هوية بصورة خاصة من حيث المعنى . وابن

مضاداتها : « ليسية » من ليس التي تدل على اللاوجود ، العدم [1]. ولا يفيدنا التمسك ببعض سلبيات مركبة كاللاوجود او اللاكون اللذين يعبران عن : mè einai و mè on على نحو غريب عن اللغة العربيـــة ، كما ان ابن سينا يجيز استعمالها في معنى : اسم غير مُحصّل [2].

اما التجريد المستعمل في الجمع فهو فيما يتعلق بالمعنى : الاوليات ، المبادىء الاولى ، الحدسيات ، البدهيات المدركة بالاكتناه العقلي ، الهيولانيات ، الاشياء المادية الخ . ان معنى اشياء هنا يظهر باستعمال كلمة هيولاني بصورة غير محددة. [3]

*

يجدر بنا بعد الذي رأينا من تكوّن وتجمع الكلمات التي

سينا بعد ان استعمل هذه الكلمة من ترجمة ارسطو فهم منها الجوهر الاول ، الجوهر الشخصي ، الجوهر – الذات (قاموس ومعجمية مقارنـــة رقم ٧٣٥) ، واذا كان الجوهر الشخصي دالا على فرد مشخص فانه يجب ان يشار اليه هنا بتعبير تجريدي ، ذلك لانه مفهوم على نحو متعارض مع الجوهر الثاني ، الجوهر الصفة ، والمقابل في اللغة العربية الماهية . فلم يكن يصلح اذاً استعمال كلمة موجود في هذه المناسبة .

اما فيما يتعلق بالماهية التي لم تظهر لها دراسة اشتقاقية مرضية اكثر من تلك التي تقرر بانها اي – الماهية – آتية من « مع » و« هو » نذكر بان الجرجاني في تعريفاته – مادة – ماهية يعارض رأي ك. سبرنجر بانها آتية من مع بعد استبدال الهاء بالهمزة. (انظر معجميات مقارنة رقم ٦٧٩)

(١) – انظر في ليس : كوهن ، النظام الصوتي ، ٨٥

(٢) – جواشون قاموس ، رقم ٢٩٩ ، ٦٣٣ ، ٧٤٩

(٣) – المصدر نفسه ، رقم ٣٥ ، ١٤١ ، ٧٣٧ و ٧٣٨

انبثقت عن جذر واحد ان نتم الموضوع بتكوين فكرة عن المعجمية السينوية ، ودراستها من جانب آخر : هو منابعها التي امكنته من التعبير عن الالوان والدقائق المتعلقة بتصور محدّد .

تشتهر اللغة العربية بما تقدمه من عدد كبير من المترادفات للدلالة على شيء واحد. ولكن هذه الثروة التي بها يطلق على الاسد والسيف مئات الاسماء بطرق مختلفة لا تساعدنا هنا مساعدة كبيرة . وعلى هذا فأن عادة استعمال المترادفات والتصرف بعدد كبير من التعابير لا تزال جارية حتى اليوم. وبما ان المعجمية الفلسفية ليست في حاجة الى المحافظة على كلمات منسوبة الى لهجات كثيرة مختلفة فان من النادر ان تقدم تعابير ذات دلالة واحدة على التحديد . وقد تكون الفروق في بعض الاوقات من الدقة بحيث لا تظهر عند اول مباشرة .

وقد كنت جربت ترتيب وتثبيت مواضع مختلف الكلمات التي تعبر عن فكرة الماهية وتلك التي تعبر عن فكرة الابداع [1] . ولذلك لن ارجع اليوم الى مثل ذلك . ولكن يظهر ان من المفيد حقاً دراسة مجموعة الكلمات المتصلة بالمعرفة ، تلك التي كانت لنظريتها اثر كبير جداً في اوروبة خلال القرون الوسطى . وهذه المجموعة قليلة الاختلاف عن المجموعتين الاوليين ، لانها تنظر الى ما نعتبره نحن تصورات متميزة على انه عمليات.

وسنبحث فيما يلي الكلمات التي اعتمدها ابن سينا تبعاً لانواع المعارف المختلفة :

نجد للمعرفة الحسية كلمات مشتقة من الجذر « ح س س »

---

(١) – انظر تمييز الماهية والوجود ، ٢٩ – ٤٨ و ٢٤٤ – ٢٥٨

وابسط مشتقات هذا الجذر هو الحس الذي يدل ايضاً على الحواس الخمس كما يدل على المعرفة الحسية ، والحساسية . اما عملية الحس فتسمى إحساس . وهي تدل على المعرفـة الحسية المقابلة للمعرفة العقلية . ثم تأتي بعد ذلـك كلمة حسّاس وهي تدل على مقدار تناوب عملية الاحساس واختصاص من يخضع لهذه العملية . وفي موازاة هذه الكلمة نجد لفظة محسوس التي تُجمع على « محسوسات » الدالة على الاشياء المعروفة في مجموعها بواسطة الحواس .

اما فيما يتعلق بالاكتناه الذي نتخذ به حكماً بصورة مباشرة بعد عملية الاحساس : « النار تحرق » ، مثلاً ، فهـــذه مشاهدة ، والمشاهدة مصدر يدل في الاستعمال العادي على نظر الشاهد . اما التجريد الذي يقوم به الحس فهو النزع .

ثم تأتي فوق ذلك المعرفة الشعورية او الاستشعار . وهذه تعني في اللغة الادبية العربية معرفة شعورية . ولئن حاول ابن سينا ان يتسامى عقلياً بمحتوى هذه الكلمة فانه بقي مع ذلك شديد الصلة بالتقليد المحض ، لان كلمتي شاعر وشعر قد اشتقتا من هذا الجذر نفسه .

ثم نجد بين الحس والعقل ملكة تحدثنا عنها من قبل واعتبرناها ابتكاراً سينوياً او نوعاً من تعميق مهم جداً لفكرة ارسطو : وهي ملكة الوهم . وموضوع هذه الملكة فكرة خـــاصة مجردة من المشعور به ، وذلك تبعاً لاحد مفاهيم كلمة « معنى » التي تدل ايضاً وفي بعض الاوقات على المعقول . وعملية الوهم هي التوهم ، اي ادراك الافكار . وهذه الملكة موجودة على سواء عند الانسان

والحيوانات العليا . فاذا عملت بوحي من العقل فانها تنتج افكاراً وهي احكام تستخرجها ببراهين مشابهة لتلك التي يستعملها العقل المحض في الكليات . وتسمى هذه الملكة التي هي في الواقع قوة الوهم عند الانسان : مفكرة. فهذه الملكة اذاً جديرة بصنع افكار ، كما تنتقل من المعلوم الى المجهول بمحاكات خاصة . اما الاحاطة بهذه المجردات المختلفة فتسمى ادراكاً . والادراك يدل على احدى الدرجات الادراكية الاربع التي تحدثنا عنها : الحس ، التخيل ، الوهم ثم العقل. والانسان درّاك أي قادر على الادراك والوعي. وهي (اي كلمة دراك) على وزن المتعدي الذي تحدثنا عنه فيما يتعلق بالوجود المحسوس .

اما ادراك الصور الكلية او المعقول المحض فتدل عليه كلمة تجريد . والمقصود بها انتزاع صورة مجردة من كل علاقاتها المادية التي تشخصها فتجعلها جزئية خاصة . واما التجرد فهو حالة التجريد التي يُدْرَك بها المعقول ادراكاً مجرداً . والتجرد هو الوزان الخامس المفعولي المطاوع . هذه الكلمات تذكرنا باصل اللغة البدوي ، فالفعل جَرَدَ يطلق على الحشرات التي تجرد الارض من خضرتها [1] .

اما فيما يتعلق بالصورة المكتسبة بالتجريد الصوري الذي يقلد عملية الجراد المخرب من بعيد فهو التصور. وهو كلمة درست من

---

(١) – لين ، مــادة جرد انظر هذه التعابير في القاموس رقم ١٥٠ – ١٥٤ ، ٣٣٧ ، ٦٩٣ ، ٣٢٤ – ٣٢٥ ، ٧٧٨ – ٧٨٨ و ٥٢٤ ، ٢٤٦ – ٢٤٧ ، ٨٧ – ٨٨ ، ٣٧٤ ، ٥٠٩ ، ٢٦٣ ، ١٤٠ ، ٢٦٢ ، ١٤١ ، ٢٧٠ ، ٤٣٩ ، ٤٤١ ، ٤٤٣ ، واكثر هذه الارقام نفسها في المعجمية المقارنة.

قبل مع الكلمات المشتقة من جذر الصورة . والتصور هو الصورة المحض دون نظر الى اية علاقة من علاقاتها مع الافكار الاخرى .

والعمليات العقلية المختلفة هذه انتاج للفكر فقط . فاذا فهمنا هذه الكلمة على نحو غير فني ، بل بصورة عامة فان من الممكن التعبير عن « فكر » بكلمة فطرة التي تدل على فكر الانسان الطبيعي ، وامكانيته الطبيعية على الفهم.

وفي معنى اكثر علمية وبصورة عامة ايضاً نجد لفظة « ذهن» التي تقابل عند الكتاب اللاتينيين كلمة (mens) . والذهن هذا هو الذي يعين على تكوين المبادىء الاولى . يجد اقسام البرهان ، كما ينحني امام الاكتناه العقلي اي الحدس ، وهو الفهم السريع الذي يحدث في الفكر ويكتشف فجأة حقيقة جديدة كانت غير مدركة حتى آخر دقيقة . والاكتناه يختلف في عدد انبثاقاته ، وفي مدى عنفه تبعاً لخصائص وصفات الفكر. فاذا كان هذا الفكر موهوباً ذكياً فانه يدرك نتائج الحدس كادراكه الغريزي، وبعبارة اخرى الحدسيات ، والبدهيات المكتشفة بالاكتناه العقلي . انه يدركها ادراكه للبدهية العقلية بنوع من رؤية .

اما سواد الناس فيستعملون كلمة فكر بصورة عامة ويريدون بها العقل كما لاحظ ابن سينا نفسه . فهو يفضل استعمال هذه الكلمة لمعانٍ خاصة. والحقيقة ان كلمة عقل هي احدى التعابير التي درس حدودها وتعاريفها دراسة بالغة. ولهذه الكلمة معنيان فنيان تتجمع حولهما مجموعة من كلمات يختص كلها بصفة خاصة .

العقل من جانب هو الملكة التي تدرك المعقول وتستمدمعه ،

بواسطة المحاكمة البرهانية ، معارف جديدة . وهو من جانب آخر موجود لا مادي ، وهذا ما يقصد اليه ابن سينا حين يتحدث عن العقل المحض او المفارق، اي المفارق للمادة.«عقل مجرد اومفارق».

والعقول هي اولا العقل الاول المخلوق، ويسمى عقلاً كلياً، ثم العقول التسعة الاخرى المنتهية الى العقل الفعال الذي يدبر في كل وقت عالمنا الفاسد .

ويميز ابن سينا فيما يتعلق بهذه الملكة ،وتبعاً لموضوع عملياتها، بين العقل العملي والعقل العلمي. اما الاول فيهدف الى تحقيق غاية من الغايات ، واما الثاني فيكتفي بالمعرفة المحض. وفيما يتعلق بدرجات تهيؤه واستعداده للعمل يُميز العقل الهيولاني اي المادي وذلك عندما يكون بالقوة : فهو في هذه الحالة يستطيع استقبال كل صورة من الصور ولكنه لم يستقبل بعد شيئاً منها. وهو موجود عند الطفل الصغير جدا . ثم يميز العقل بالفعل وهو الذي ادرك معقولا ما او ملكه . فالمعقول والعقل نفسه ان اتحد احدهما بالآخر أصبح العقل عند ذلك عقلا مستفاداً [1] . واخيراً فان العقل المسيطر على عملياته كلها والمستعد دائماً للعمل هو العقل بالملكة .

والجذر الذي تشتق منه هذه التعابير يدل على الربط والعقد . وهو ينتسب ايضاً الى معجمية البدو ، لانه في الاصل كان مستعملا في كثير من اعمال الحياة البدوية حيث تتكرر دائماً ضرورة ربط الجمال والحيوانات الاخرى .

ومن الملاحظ ان فكرة الربط هذه قد نقلت للتعبير عن الربط

(١) – انظر تميز ، ٣١٨ – ٣١٩ ، في الحاشية .

بين الافكار ،وقد كسبت هذا المعنى باكراً لان القرآن قد استعمل فعل «عقل» بمعنى فهم بصورة عامة. ثم اخذت كلمة عاقل ـ اسم الفاعل ـ معنى الواعي والفاهم . وهي منطبقة على الانسان الذي يعرف كيف يربط بين الافكار ويستخرج النتائج بالرابطة التي تهيؤها المحاكمة البرهانية. وفي العربية الادبية تتحدد فكرة الربط بصورة ابلغ ، لان « عاقل » هو الانسان الموهوب قوة على المحاكمة في مقابل الذكي الذي يملك فكراً حاداً. والمعقول ـ اسم المفعول ـ هو ادبياً الشيء المربوط ثم اصبح بمعنى الفكر المربوط بالمحاكمة .

ومن الممكن ان نجد امثالا كثيرة لتطورات هذه المعاني ، منها طبيعية تنتسب للفكر الانساني الذي ينتقل من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي ومنها صناعية : اختيرت عن سابق اصرار وتصميم ، واريدت للتعبير عن حاجات جديدة خُلقت للعرب بدخولهم الى عالم الفكر .

اني آمل ان يدفعكم ما عرضت له ــ رغم نقصه ــ الى التفكير قليلاً في التغيرات التي تحدث في لغة محافظة على حياتها ومضطرة الى الانحناء ليس فقط امام مطالب الاساليب الصوتية التي درست في الغالب بل امام تلك التي تفرضها الفكرة ايضاً .

أثر الفلسفة السينوية

في اوروبة خلال القرون الوسطى

لقد رأينا في المحاضرتين السابقتين خطوط الفلسفة السينوية الكبرى وكيف استطاعت هذه الافكار الجديدة ان تجد وسيلة ملائمة جداً للتعبير منسجمة مع نبوغ اللغة وامتيازها . وقد بقي علينا التعرف الى اثر هذه الفلسفة في بلادنا الغربية .

قد يكون ترتيب هيكل هذا الاثر مزعجاً حقاً او متعذراً . لقد كان فلاسفتنا يقتطفون كما يحلو لهم كل ما كان يقدمه ابن سينا لهم ، يفعلون ذلك اما لاستيحاء ما عسى ان يقدمه او لمقاومته . فنتج عن ذلك اثر بعيد المدى جداً وفي عمق متباين . اما نتائجه فكانت تارة وقتية واخرى دائمة وما يزال بعضها قائماً حياً حتى اليوم . ومن الممكن تحديد هذا الاثر بدقة مع ما ينقصنا من تجميع نقاط متفرقة ، لا يمكن ترتيبها في ثبت منظم والمحافظة على القيمة الذاتية لكل منها الا بدراسة معمقة . وسنحاول في اللمحة السريعة التي سنلقيها وشيكاً على هذا العصر الملتهب بافكاره وابحاثه ان نجلو الجوانب التي ظهر فيها هذا الاثر بصورة خاصة ونتعرف

ايضاً الى كيفية استقبال الاساتذة ذوي الافكار القوية له .

ظهر هذا الاثر بادىء الامر على نحوين ، وبصورة غامضة مبهمة . لقد عُرفت ميتافيزيقية ابن سينا قبل ارسطو بنصف قرن ، اما كتابا الفيلسوف اليوناني الاخيران فقد ظهرا بعد ترجمة الشفاء بقرن كامل ، مع العلم ان كتاب الشفاء كان معتبراً كتاب شرح وتعليق . فما الذي يخص الفيلسوف اليوناني على التحديد ؟ وما الذي تجب نسبته الى الفيلسوف العربي ؟

مما لا شك فيه ان كثيراً من التشويه قد تناول ارسطو ، وذلك لما نسب اليه من افكار تلميذه ابن سينا المستقل عنه في فلسفته والمتأثر الى حد بعيد واكثر مما كان يظن بالافلوطينية الحديثة . وقد كانت فلسفة ابن سينا اول نظرية جامعة مبنية بناءً حقيقياً عُرفت في الغرب آنذاك من خلال ميتافيزيقية الشفاء ، وكتاب النفس ، ورسائل السماء ، والحيوانات ثم قطع اخرى مهمة في المنطق والعلوم الطبيعية [1] . اما ارسطو فلم يكن معروفاً آنئذ الا بواسطة تحليلاته الثانية ، والجدل ، وتفنيد السوفسطائيين [2] ، ثم عُرف بعد ذلك في مؤلفات علمية ، وكتب منحولة ، كانت تشيع الفوضى والغموض في فكرته . لقد اتت هذه الفلسفة العربية الموسوقة بتيارات جديدة ، يونانية وشرقية لتشيع الحياة في الذهن الاوروبي

---

(١) – كارا دي فو ، حواشي ونصوص في السينوية اللاتينية ، ١٠ ح . بادورا ، نصوص الفلسفة الطولادية (tolédane) الاولى . مؤلفات ابن سينا في مجلة الفلسفة السكولاستية الجديدة ، ١٩٣٤ ، ٣٧٤ – ٤٠٠

(٢) – اميل برهيه ، تاريخ الفلسفة ، I ، ٦٣٦

الفني والمتفتح تفتحاً تاماً .

لقد كانت الصدمة التي ألمت باللاهوت المسيحي قاسية جداً ، هذا اللاهوت الذي كان معتمداً على كتابات رجال الدين ومدفوعاً بها . ورجال الدين هؤلاء عرفوا الفلسفة اليونانية عن طريق الشرق . لقد اساء المحافظون استقبال هذه الواردات الجديدة ، المتحولة الى نصف وثنية مع ارسطو ونصف كافرة مع ابن سينا ، كما اقتضت هذه الحالة جهداً فكرياً ضخماً سواء من المقبلين على ارتشاف ينابيع هذه الافكار او الراغبين عنها والعاملين على تفنيدها . فنتج عن ذلك نوع من وعي اشد واقوى من الحقائق التي كانت مملوكة معروفة ، كما نتج توسع في حقل الابحاث وثراء في المفاهيم التي كانت مجهولة حتى ذلك الحين . فارتفع مستوى الجدل والنقاش اكثر من اي وقت مضى .

ولما مر على ترجمة المؤلفات العربية قرن من السنين حدث نوع من انتخاب وتنخل بين مختلف النظريات الفلسفية . وكانت اصول هذه النظريات معروفة كما كانوا يعرفون المعلم الذي يجب ان يُتبع او المعلم الذي يجب ان يقاوم ، ولكل مسؤولياته . وهكذا تعاقب تعاون ونضال على ميدان جديد ، اكثر وضوحاً وتحديداً حول كل نظرية مقبولة او مرفوضة . واخيراً برزت الحقيقة وتخلصت مما كان يُغمضها عند هؤلاء واولئك . ثم وضع كل شيء في مكانه الطبيعي المنطقي وظهرت الارباح النهائية ، بينما كانت نقاط اخرى تفصيلية ونتائج ثانوية للدراسة تشهد بأن التيار السينوي لم ينضب بعد .

لقد ضعف هذا التيار عندما تضخم اثر ابن رشد الذي عُرف

فقط في الثلث الثاني من القرن الثالث عشر [١] ، كما شعر بالاخطاء التي ارتكبها هذا الفيلسوف ونسبت الى العرب بصورة عامة . ثم حل النصف الثاني من القرن الرابع عشر . وهنا تعب الناس من المناقشة حول الاشياء نفسها، بالغاً ما بلغت اهميتها. فالنضال السياسي، والانشقاق لم يكونا ملائمين للتفكير النظري المحض .

وقد شغل نضال « الكليات » المشهور ميدان الفكر الاول الذي كان بدوره في حالة رد فعل شديد ضد ما كان يهتم له القرن السابق بعنف ، ذلك لان المفاهيم التي كانت قد حددت واصبحت كنزاً حقيقياً للذهن الانساني تُرفَض ويلقى بها جانباً بحجة انها خالية من الحقيقة . فتعدل وتشوه باسم الواقعية .

وبذلك تلاقت مسألة الدفاع عن الفلسفة السينوية مع خير جهد بذل في سكولاستيتنا اللاتينية .

ومن الممكن تمييز جوانب ثلاثة في اثر ابن سينا . اما الجانب الاول فيمتد تقريباً قرناً واحداً منذ عهد الترجمات الاولى حتى ظهور غليوم الاوفرني في رد فعله العنيف ، المبتدىء سنة ١٢٣٠م واما الثاني فيبتدىء منذ صدور المرسوم البابوي الذي يسمح بدراسة ارسطو ـ وبالتبع دراسة شراحه ـ حتى مؤلفات البير الكبير حوالى سنة ١٢٦٠ م، قلنا ذلك لاننا لا يمكننا هنا تحديد التاريخ .

واما الثالث فقد شهد ابن سينا يحتل سنة ١٢٥٠ م مكاناً

(١) كارا دي فو ، (المصدر نفسه) ، ١٥ و ١٧ ، « لم تنشر مؤلفات ابن رشد قبل سنة ١٢٣٠ م » .

نهائياً محدداً باطراد ظاهر العناية في التركيب التومستي [1] . وقد حفظ له هذا المكان شراح القديس توماس الاكويني ثم بقي له حتى اليوم . فهو ما يزال في الغرب حيا .

ومن البدهي ان لا يكون تصميمنا هذا الذي سمح لنا بتصنيف افكارنا ، مطلق الدقة في ميدان الحقيقة ، لاننا سنرى بان مظاهر الاعجاب والنضال التي كانت قائمة في العهد الثاني ممتدة شيئاً ما الى العهد الثالث .

لقد اسس الاسقف « ريمون الطليطلي » في اسبانيا كلية للمترجمين ليطلع العالم المسيحي على المؤلفـــات الرئيسية اليونانية والعربية . وقد تعاقبت هذه الترجمات على الاخص بـين ١١٣٠ و ١١٥٠م ، وبقي بعضها حتى النصف الاول من القرن الثالث عشر .

والظاهر ان الترجمات الفلسفية اكثر حظاً من الاتقان والعناية من الترجمات الطبية التي تظهر تعابيرها الفنية في صورة غريبة اشار اليها ادورد براون . ولا بدع في ذلك فهي اثر من آثار نقلهـــا المضاعف من لغة الى لغة . والمثل على ذلك ان دراسات كثيرة قد كشفت النقاب اخيراً عن ان الـ **sermo ... de Karabito** كانت تعالج موضوع الفرينازيا **frénesie** بعد ترجمة المصطلح اليوناني بكلمة **farranîtis** ثم **quarânîtus** وقد ذكر « دي ايلكسي »

---

(١) ان كتاب : **de Ente et essentia** يرجع الى سنة ١٢٥٣ تقريباً انظر : ج ، ماريتان ، الدكتور انجاليك ، الواح زمنية ، حياة وكتابات القديس توماس ، الطبعة الاولى ص : ٢٣٦

(٢) — ا . ج . براون ، الطب العربي ، ٣٨ ، ٩٦ ، ١٢٨

في مكان آخر رسالة في العشق . والاسرار كانت تفوق الحصر . اما فيما يتعلق بمؤلفات ابن سينا، فقد قارنتُ ترجمتها في القرون الوسطى مع النص العربي ، فلم يسعني الا الاعجاب بالنتيجة المحصلة بوسائل القوم الفقيرة ،رغم الاخطاء الكثيرة المبعثرة بصورة ظاهرة. نحن نعلم ان جانديسالفي او جانديساليوس قد نقل الى اللاتينية ترجمة اليهودي المتنصر جان دي سافي القشتالية والذي اطلق عليه اسم جوهانس هسبانوس ، افنديت او ابن داود . وقد ساعده يهودي آخر اسمه سليمان . وتناولت هذه الترجمات الفارابي والغزالي بمقدار تناولها لابن سينا ، كما تناولت بصورة اوسع ، الكتب العلمية في الرياضيات ، والطبيعة والتاريخ الطبيعي عربية ويونانية لافلوطين وارسطو . وظهر بعد ذلك ميشال سكوت الذي درس في اوكسفورد وباريس ومات سنة ١٢٣٥م فترجم كتبا علمية ، ثم الفريد دى ساريشال ، المدعو الفريد الانجليزي ، الذي اتى الى اسبانيا ، فترجم بعنوان (congelatis كتاباً اعتبر سينوياً مدة طويلة وقد ظُن انه قسم من الشفاء [1] ، وقد عجزت عن الحصول على هذه الترجمة لمقارنتها مع النص ، مع العلم انها ما تزال محل شبهة .

اما في فرنسا فقد تناولت مدرسة شارتر التي كانت اكثر نشاطاً من مدرسة باريس ، فلسفة برقلس في التعليقات والشروح التي ذيل

---

(١) كارا ديفو (المصدر نفسه ، ٩) في الحاشية . - اوبروغ ، Grundriss,II,358

بها غليوم دى لابورا كتاب (liber de causis) [1] . وقد كان اللاهوت المسيحي خاضعاً لاثر القديس اوغسطين الذي كان متأثراً بافلاطون ، وخصوصاً بالافلوطينيين المحدثين . وعلى هذا فقدكانت افلوطينية ابن سينا الحديثة تجدحقلا معداً اكثر من ارسطيته. وقد كان يظن انه يكمل ارسطو الذي قصر في البحث عن اصل العالم والله . لقد كان يتكلم عن الملائكـــة ، وغرب عن بال الشراح والمترجمين انهذه الملائكة مختلفةجداً عن تلك التي عرفتها المسيحية، كما كان يتكلم عن الحياة الآخرة ، وخلودالنفس . وقد رأوا بادىء الامر جوانب التوافق بصورة اكثر وضوحاً من جوانب التباين والاختلاف . وكانوا ينظرون بعطف ظـــاهر الى هذا المجموع الفلسفي الجميل ، الذي يحاول التوفيق بين العقل والايمان ،خضوعاً منهم للرغبة التي ستوجه من بعد مجهود الغرب السكولاستي [2]

وفي اواسط القرن الثاني عشر واواخره استقبلت النظريات السينوية دون احتياط [3] . فظهرت هذه الحالة الفكرية الخاصة في كتابين اولهما بقلم المترجم جانديسالينوس الذي تأثر بنموذجه واسبغ على هذه الافكار التي تبناها صبغة مسيحية .وثانيهما كتاب منحول لابن سينا اخرجته ريشة غربية .

---

(١) – ب . دوهيم ، نظام العالم ، ت . ٧ ، ٢٣٤

(٢) كارا دى فو(المصدر نفسه ، ١٠) .جيلسون ، التوميسمية الطبعة الثالثة ١٩٢٧ ، ٣٠ - ٣١

(٣) ـ ايتيـــان جيـــلسون (Les sources gréco-arabes de l'augistinisme avicennisant in arch. d'hist. litter. et doctr.du M.A., t. III; 93.)

كتب دومينيك جانديسالينوس المتوفى سنة ١١٥١م رسالة في النفس انطلق فيها من ابن سينا لينتهي الى القديس اوغسطين . . وقد تناول البراهين السينوية على وجود النفس ونقلها بهذه المناسبة ثم قرر انها (اي النفس) جوهر لا عرض ، وانها روحية خالدة . كما يشهد بذلك التمثيل بالرجل المقنع المنفصل عن العالم الخارجي ، والذي يؤكد له ذهنه بأنه موجود وانه يفكر . وقد اورد هذا التمثيل عدد من كتاب القرون الوسطى [١] . بحيث انه من الممكن جداً ان يكون ديكارت قد عرفه لا سيما وان الكوجيتو التي اتى بها شديدة الشبه به .

ثم تبع ذلك عرض لطبيعة النفس ، وعقولها المختلفة تبعاً للتصنيف السينوي ، يدخل في ذلك العقل الفعال . وهنا يختلف المؤلف عن ابن سينا فيتركه لينتقل الى القديس اوغسطين ويقرر ان الله هو الذي يشرق على النفس ، فعل ذلك عندما عرض لمعنى كلمة «عقل» intelligentia التي اختلف مفهومها عند الفيلسوفين وهكذا ميز جانديسالينوس الملكة التي تكتسب الحكمة ، وهي المعرفة الصوفية من العقل الذي يكتسب العلم . وقد شرحت مزامير ورسائل القديسين بولس وجاك الاشراق الذي تستقبله النفس لا من العقل الفعال بل من الله [٢] .

وهكذا فان اول كتاب استلهم ابن سينا وظهر فيه اثر كتاب كثيرين

«١» – راجع جيلسون للاطلاع على ثبت الكتب التي تتحدث عن الرجل الطائر ١٠ ٤ في الحاشية .

«٢» – شرح كتاب « جانديسالينوس » السيد جيلسون ص ٨١ – ٩٠

مسلمين ومسيحيين يشهد بوجود نزوع برز غالباً في السنوات التالية، وهو استعمال الفلسفة كقاعدة ذات مركب توجته المعرفة الصوفية. وسنرى ان النظريات العربية لم تحرز هنا تقدماً الى الامام في تاريخ الفلسفة. ولكنها مع ذلك كانت محل اعتبار ونظر: ان بطرس الاسباني مؤلف كتاب Liber de anima كان يدرس نظرية في المعرفة وضع فيها ابن سينا موضع ارسطو في كل ما يتعلق بالتصوف، هذا مع اعتماد مهمة العقل الفعال [1].

ان المخطوط الملحق في طبعة البندقية بمؤلفات ابن سينا المترجمة الى اللاتينية والموضوع تحت اسمه، وهو الباحث في العقل (de intelligentis)، يحتوي على فقرات كثيرة لدينس والقديس اغوسطين وسكوت اريوجين كما يحتوي على نظرية مختلف العقول تبعاً لابن سينا. ولكن الله نفسه هو الذي يشرق على المسبب الاول، حيث تنعكس المعرفة العقلية على النفوس. وهذه دون ريب فكرة سينوية، لكن المؤلف يصبغها بالاوغسطينية والمسألة هنا لم تعد في الحكمة الصوفية بل في المعرفة الطبيعية [2]. لكن ابن سينا من هذه الجهة لم يكن له اثر دائم رغم نجاحه الوقتي.

لقد انبثقت الافكار السينوية بهدوء في العالم الفكري المسيحي دون ان تكون موضوعاً لمؤلفات خاصة. فقد كانت تذيعها القراءة

«١» – نفس المصدر، ١٠٤ وخصوصاً السيد جرجمان

Die Lehre vom intellectus agens und liber de anima des Petrus Hispanus... in Arch. d'hist. littér... du M. A., t. XI, 170 - 181.

«٢» – انظر جيلسون. نفس المصدر، ٩٢ – ١٠٢ تحليل المؤلف، و.كارا دي فو، المصدر نفسه. ٦٣ و ٨٩

والحديث والتدريس . ولم يكونوا يهتمون لوضع نظرية موافقة للاهوت بدلا من هذه الافكار عندما ينتهي بعض النتائج الى ما لا يتفق مع الايمان .

ولكنهم بدأوا يلاحظون ان كثيراً من هذه الافكار خطرة جداً اوعلى الاقل مشبوهة .فمن هو مصدرها ؟ ابن سينا امارسطو ؟ لقد كان ميتافيزيق ارسطو يقرأ سنة ١٢١٠م وكان ينقصه كتابان لم يترجما الا بعد سنة ١٢٧٠ م [١] .

وكانوا يعرفون ان في هذين المؤلفين نقصا ، وعلى هذا افليس من المعقول ان يفكروا مع روجيه باكون [٢] ان ابن سينا كان يتبع ارسطو في فصوله الاخيرة التي لا يمكن مراقبة محتواها بعد ان تبعه في باقي ميتافيزيقيته ؟ هذا وقد كانوا يعتقدون ان ارسطو هو مؤلف كتب كثيرة مشكوك في نسبتها ،ترجمها جيرار الكريموني الذي توفي سنة ١١٨٧ مع كتبه التى صحت نسبتها . لقد كان من الصعب جداً تكوين رأي دقيق في الفكرة الارسطية . كما نسبوا الى ابن سينا اخطاء لا يد له فيها الى جانب اخطائه التي ارتكبها .

والمؤكد ان نظرية تكوين الموجودات عنده لم تكن مقبولة معتمَدة ، رغم ان دومينيك جانديسالينوس حاول الحاقها بالمعطيات المسيحية في كتابه (de Processione mundi)[٣]. فانهذه الرسالة

(١) - برهيه ، تاريخ الفلسفة ، I ، ٦٣٧

(٢) - كارا دو فو ، تمليقات ونصوص ، ٦٠ ، تعليق ٢

(٣) = اوبروج (Grundriss) II ، ٣٦

لم تعقب مقلداً بعدها، كما اننا لن نقول شيئاً في الخلق السينوي الذي ابعد بالاجماع ولا سيما في كتاب القديس توماس (de Potentia) الذي بالغ في تفنيدها [١] لكن الاخطاء كلها لم تكن في مثل هذا الظهور، كما ان الذين لم يكونوا يملكون فكراً ثاقباً نقادة من الطراز الاول قد عجزوا عن التخلص دون تعريض ايمانهم للخطر.

واخيراً حدث رد فعل عنيف، صاغ تعبيره من بعد غليوم الاوفرني وهو يحدد الطريق التي قطعتها السينوية كما يحدد بعض الجوانب التي ذللت بصورة نهائية.

ان غليوم الاوفرني، اسقف باريس، الذي مات ١٢٤٩م وكان يدرس علم اللاهوت حوالى سنة ١٢٢٨ م في باريس، خاض معركة عنيفة ضد الفارابي والغزالي وابن سينا. والغزالي كان يعتبر تلميذاً لابن سينا والسبب في ذلك فقدان مقدمة كتابه (المقاصد) وعرضه الواضح

---

(١) - السيد بوبيج، الفكر المولدة لكتاب (de Potentia) للقديس توماس، في المجلة الفلسفية ١٩٣١، ٢٦٧: « ان مذهب ابن سينا الفيضي الذي عرفه القديس توماس كان جديراً باثارة رد مسيحي شديد. وبذلك يكون لكتاب (d ePotentia) تفسير تاريخي. ورغم خضوع هذا الكتاب بصورة بالغة لنجاح مؤلفه في حقل النشاط العقلي ذي المنهج التركيبي، فانه تأثر ببعض الخصائص التي تدل على محاولات خاصة تعلل بطبيعتها سبب وجودها ... فكتاب (de Potentia) كان يجب ان يعتبر تقويماً جديداً لغزو جديد للخطأ الافلاطوني المحدث. وهكذا فان اسمه التقليدي غير خادع لان اعتماد قوة الاله ابعاد للمذهب الفيضي »

للموضوعات الفلسفية دون اشارة الى عزمه على تفنيدها خلال الكتاب وهذا كله هو الذي اتاح الظهور لمثل هذا الظن . على ان المقدمة قد ترجمت سنة ١١٤٥ م بواسطة جانديسالينوس في اغلب الظن [١] .

حارب غليوم ابن سينا بصورة خاصة في النقاط الآتية : نظرية تكون الموجودات . فانه لم يقبل فكرة الوسطاء في الخلق وأن عالم ما تحت القمر خاضع لحركات السماء كما رفض فكرة خلود العالم التي لا تتفق مع القول بحرية الله ، وفند ايضاً نظرية العقل الفعال كسبب محرك للفلك الاخير وسبب فعال للنفوس الانسانية . ويقف مثل هذا الموقف امام نظرية المادة لانها تنتهي الى القول بتجمع النفوس الانسانية بعد تجريدها من المادة المشخصة بواسطة الموت وبذلك تفقد الشخصية الفردية والعلم . وهو يرفض ايضاً القول بان العقل لا يدرك غير الكليات ، اذ ان النفوس المنفصلة عن اجسادها بعد الموت تعجز عن ادراك الله لانها لا تملك آنذاك أية وسيلة لادراك الجزئيات . وهو لا يعتقد ان النفس التي لا تكتسب الحقيقة في الارض تعجز عن اكتسابها بعد الموت لفقدانها الحواس الضرورية لجمع المعارف الجديدة . اما فيما يتعلق بسعادتها الابدية فانها ليست في الاتحاد بالعقل الفعال : لان النفس الانسانية مخلوقة لاجل الله نفسه [١] . وغليوم لا يكتفي باسناد القول في خلق

---

(١)- راجع نتائج هذا الخطأ في اوروبا الوسيطة : د. سلمان، الغزالي واللاتينيون in arch. d'hist. d'octr..., t. X 103-127. texe latin,124-127 ; date de la traduction, 104, note 6, 119 et 125

(٢) - كارا دى فو ٢٢ - ٣٨ وخاصة ص ٣٧ . جيلسون : لماذا انتقد القديس توماس القديس اوغسطين .

العقول المتتابع الى العرب بل الى ارسطو نفسه . وهي نظرية تمنح المخلوق قدرة الخالق [١] .

لقد اعلمنا ان ابن سينا مجرّم . ولكننا لا نجد اثراً لذلك فيما انتهى الينا من اخبار التجريم والمجرّمين . والظاهر ان غليوم الاوفرني كان يظن ان المراسيم الصادرة سنة ١٢١٠ م وسنة ١٢١٥ في باريس تتناول بالتجريم مؤلفات ابن سينا . فالمرسوم الاول كان يمنع تداول كتب ارسطو وشراحه ومختصراتهم ، وبعد خمس سنوات جدد روبير دى كورسون هذا المنع في الجامعة. [٢]

وغليوم الاوفرني نفسه الذي اصابت حماسة تفنيده في كثير من الحالات يعترف في نقاط اخرى كثيرة بصحة عدد كبير من النظريات السينوية .

انه اول من ادخل في المدرسة اللاتينية فكرة التمييز بين الماهية والوجود ، والتي ستصبح من بعد احد اعمدة الفلسفة التومستية.

وكان بويس يعطي لكلمة (ess) معنى الوجود تارة والماهية اخرى . اما غليوم فقد تابع ابن سينا في تحديده اللفظي فاعطى (ess) معنى الوجود فقط و (id qoud) اصبحت الماهية في الترجمات اللاتينية المصنوعة على النص العربي . ومعنى ذلك ان الماهية لا الفرد المشخص هي المشار اليها. وهذا هو نفس المعنى الذي اعطاه روبير غروستست الذي كان ينتسب الى المدرسة الانجليزية والذي سنجده وشيكا .

(١) ـ دوهيم ـ نظام العالم ٢٦٥ ـ ٢٦٦
(٢) ـ كارا ديفو ص ٤٥

ولكن نص بويس بقي دائماً. هذان التفسيران للصيغة الواحدة احدثا اختلاطاً وانبهاما في الافكار حتى ان الدارسين بقوا عملياً ربع قرن لا يدرون فيم يتكلمون ، ليس فقط في استعمال هذه الكلمات بل في استعمال تعابير اخرى ذات مدلولات متقاربة من مثل : الماهية ، الجوهر ، المشخص، الخ. وقد بقي ذلك حتى جاء القديس توماس فقابل في شرحه لكتاب « الحكم » الاول هذه الصيغ بالصيغ اليونانية [١] فتناول ثانية التمييز بين الماهية والوجود الذي عالجه من قبل البرت الكبير. فعل توماس ذلك زيادة في التوضيح والتحديد .

كان الزمن يمر اثناء هذه المناقشات . وكانت جامعة باريس ترسل النداء الى البابا لاصدار مرسومي المنع الصادرين في فرنسة سنة ١٢١٠م و ١٢١٥م . كما كلف غليوم الاوكساري بالذهاب الى روما والدفاع عن قضية ارسطو . وفي سنة ١٢٣١م امر جريجوار التاسع غليوماً هذا مع معلمين باريسيين آخرين بمراجعة مخطوطات ارسطو [١] .

وقد كان هذا الامر يتضمن السماح بدراستها فاتيح للشروح العربية نتيجة لذلك درس جديد وانتباه عام لانها فيما يتعلق بالانتباه الخاص لم تحرم شيئاً ابداً حتى في العهود التي لم تكن تستطيع فيها الظهور .

---

(١) ـ انظر في هذه المسألة رولان غوسلان ودوهيم : نظام العالم وجان دى لاروشال والقديس بونافنتور .

(٢) ـ دوهيم ـ نظام العالم ، ٢٩٨

وهكذا اشتملت الدراسةعلى الموضوع بصورة او كدو اثبت . فترجمة ارسطو عن النص اليوناني والمجهود المبذول لتحديد موضعه كان يفصله عمن ينظر اليه على انه شارح له ، هذا مع العلم ان عنوان الشارح الرسمي قد اعطي من بعد الى ابن رشد .

وفي موازاة هذا الاتجاه كان يتكون تيار جديد من الافكار مختلف عنه . وقد ابتدأ في الدراسات الانجليزية ونما في النظام الفرنسيسكاني . ووضح هذا التيار بصورة بارزة كل ما تسمح له نظرية ابن سينا في المعرفة بالاقتراب من القديس اوغسطين سيد الفرنسيسكانيين غير مدافع .

وبمتابعة مصير كل من هذه النظريات المهمة يمكننا ان ندرك مدى اثر ابن سينا في الغرب اثناء القرن الثالث عشر حيث كان في اشد مراحله ازدهاراً . والحقيقة انه لم يخل اي تفصيل او تعبير من الدراسة والشرح من ان يكون ذا اثر واضح في تكوين الفكرة المدرسية اللاتينية . ومعالجة هذا الموضوع في حاجة الى كتاب . اما في محاضرة بسيطة فيجب الاكتفاء بالخطوط الكبرى ومتابعة نظريات ابن سينا الرئيسية الثلاث : نظرية المعرفة ،نظريته في الوجود التي تتضمن تمييزه بين الممكن والواجب،واخيراً نظرية التشخيص .

ان اول عامل مؤثر في الفكر الغربي هو نظرية المعرفة . وقد رأينا ذلك بمناسبة عرضنا لرسالة جانديسالينوس في النفس ورسالة (de intelligentis) المجهولة النسبة . كانت افلاطونية ابن سينا الحديثة تلتقي في نقاط كثيرة افلاطونية القديس اوغسطين التي اعتادها الناس آنذاك . غير ان القديس اوغسطين

كان لاهوتياً في الاساس فيلسوفاً بالتبع بينما كان ابن سينا، الفيلسوف البحت ،يوفق بين مجموعة من النظريات الموضوعة في حقل العقل الطبيعي فهو بالتالي اجسن بناء وا كمل ، بحيث تعجز المعطيات الاوغسطية عن متابعته فيما هو بصدده ساعة نستخرجها من الانتاج اللاهوتي . انه يظهر بادىء الرأي وكأنه ينمي القديس اوغسطين ، والعلاقات المترتبة بينهما كانت سبب هذا الاثر العميق الذي تركه ابن سينا في المدرسة الفرنسيسكانية .

ومن الممكن تمييز قسمين اثنين في نظريته في المعرفة حظيا بالاهتمام على تفاوت ، نظرية التجريد ،المتعلقة بعلم النفس ثم نظرية الاشراق . وقد لوحظت هذه الاخيرة بادىء الامر ولكن اثرها لم يدم طويلا .

اما غليوم الاوفرني فقد ظهر اقرب الى التمسك بنظرية الاله، العقل الفعال دون استعمال تعابيرها . هذا وقد انكر في كتاباته ان يكون العقل الفعال جزءاً من النفس . ان الفكر واحد دون ريب ، واذا كان من السهل تفسير التجريد الحسي ، واذا استقبلت الآثار الالهية بنفس متفتحة امام الله ، فكيف يمكننا بينهما ان نفسر تجريد الصورة المعقولة ؟ انه الله سبحانه وتعالى نفسه الذي يسجل هذه الاشارات في النفس ، قوة عاقلة [1] حسب قوله .

وكان اسكندر دي هالا المولود في مقاطعة جلوسستر بين ١١٧٠

---

(١) – جيلسون، لماذا انتقد القديس توماس القديس اوغسطين. in, Arch. d'hist. doctr. .. du M, A., t. I. 66 - 72.

وبصورة اوسع انظر : ص ٤٦ – ٨٠

و ١١٨٠م والمعاصر تقريباً لغليوم الاوفرني ، قد اتى الى باريس للدراسة .

ودخل في سلك الفرنسيسكان في السنة التي صدر فيها مرسوم رفع الحظر على ارسطو والفلاسفة العرب من قبل جريجوار التاسع ، هذا بعد ان اصبح استاذاً في اللاهوت . فكتب كتاباً في اللاهوت يسمح لنا بأن ندرك بقوة اية معالجة جدية سمح بها لدراسة ميتافيزيقية ارسطو ، وميتافيزيقية ابن سينا ، وهو المؤلف الوحيد الذي يشير اليه باسمه ، هذا خلا خضوعه لمؤثرات اخرى من مثل ابن رشد مثلا وقد مات سنة ١٢٤٥ م [١] .

لقد انتقلت اليه الافلاطونية والاوغسطينية من خلال مدرسة ريشار ـ القديس ـ فكتور . وكان يعرف ايضاً القديس جان داماسان. وقد شغل اهتمامه وانتباهه بصورة خاصة مسألة التجريد . انه على اتفاق تام مع ابن سينا في مهمـة الحواس وتجريد الصور الحسية . ثم لاحظ ملكة جديدة نسب اكتشافها الى ابن سينا وقد اعطاها المترجمون اسم الملكة الوهمية (estimative) وهي التي تدرك معطيات خاصة لا عامة ولكنها خـارج نطاق المحسوس من مثل النعجة التي تدرك فكرة العداء في الذئب. وقد جعلها القديس توماس خاصة بعلم نفس الحيوانات متفقاً مع ابن سينا في القول بوجودها . هذا مع اعترافه بتدخلها بصورة قوية في الانسان خاضعة لحكم العقل وارشاداته تحت اسم (Cogitative) . وقد اشار اسكندر دى هالا الى اهمية هذا المفهوم . فقد كان يرى في هذه

(١) ـ اوبروج ، Grundriss ٣٨٢ ـ ٣٨٣

الملكة النقطة التي تنتهي اليها ملكات الادراك الحسي ، الاحساس والتخيل ،حيث تتصل كلها بالعقل.

«فالكوجيتاتيف» عند الانسان تفكير في الاشياء الخاصة ، والنفس في كامل استعدادها . ثم تبقى بعد ذلك درجة التجريد الرابعة : وهي ادراك الكلي . ان اسكندر دى هالا حتى هنا على اتفاق تام وهو يظن ان هذه التمثلات الحسية تشتمل على معنى الكلية التي يجرد هو بدوره ايضاً . ولكنه ليس من الممكن متابعة الدليل العربي وراء ذلك : انه يظن ايضاً ان القوتين النباتية والحسية متكافلتان تتمم احداهما الاخرى. اما العقل الانساني فانه رغم سموه عليهما ، عاجز عن المعرفة . فالنفس المخلوقة على صورة الله ما كانت لتتلقى من خالقها ملكة بهذا الكمال لتصل الى غرضها الذي تستهدفه ! فماهي الامكانية التي تتركها النظرية القائلة بالعقل الفعال المفارق لخلود النفس الفردية ؟ لا . ان هذا غير ممكن . فالعقل الفعال والعقل الممكن او المنفعل هما فقط المبدآن المركبان للنفس العاقلة ، والعقل الفعال ، المتحد بالنفس ، يتلقى الاشراق من الله بتدخل يشبه تدخل النور من أجل عيوننا ، كما يقول ابن سينا . فالعقل الفعال يجرد المعقولات من المعطيات الحسية ، ثم يصبح جديراً بتزويد العقل الممكن والمنفعل. واذا وجد فعال مفارق في نظام الاشياء الالهية التي لا يمكننا مقاربتها ، فهو الله نفسه .

ان كل اشراق بواسطة الملائكة يجب ان يبعد . اما فيما يتعلق بالعقل المادي فهو تابع للجسم لا لماهية النفس كما هو شأن العقل

الممكن او المنفعل، انه يتلقى الصور الممتزجة بالتصورات الحسية [1]

فاسكندر دى هالا اذاً بعيد عن غليوم الاوفرني وهو يشير الى التحديدات التي سيعطيها القديس توماس بعد خمس وعشرين سنة، وقد شرح خلفه جـــان دى لاروشل في جامعة باريس، وهو فرنسيسكاني آخر، شرح بصورة اوسع وسائل التجريد. فاعتمد فكرة الحس المشترك التي قال بها ابن سينا، وشبهها بالقوة الحسية الداخلية التي تكلم عليها القديس جان داماسان والقديس اوغسطين. لقد تابع ابن سينا مانحاً لهذا الحس المشترك القوة على تكوين صور جديدة، كالخط الذي تدركه العين عندما تسقط نقطة من الماء. انه يستعرض مهمة المخيلة والقوة الوهمية، التي يعترف باهميتهـا، ويعتبر القوة الوهمية فطرية بصورة جزئية، مقترباً مما سنسميه بعد بالغريزة ومكتسبة بصورة جزئية ايضاً. وهكذا يتعلم الكلب معرفة العصا. والقوة الوهمية تحافظ عنده على مهمتها في ادراك الموضوع اللامادي وراء الصور الحسية. ثم يؤكد ان التجريد في درجته الرابعة كما يقول ابن سينا، هو ادراك الكليات. وهذا المعقول هو هدف العقل الخاص.

اما جان دى لاروشل فيستعرض وظائف العقل، ماراً بالقوة المحض الى القوة القريبة من الفعل، ويستشهد بالامثال التي اختارها ابن سينا من قبل. فتصنيف العقول السينوي هو هنا كله. كما يقبل ايضاً فكرة ان العقل بالفعل فقط هو الذي يعطي الصورة

---

(١) ـ تحليل المعرفة عند اسكندر دى هالا، انظر جان روهمر، نظرية التجريد في المدرسة الفرنسيسكانية، ١٠٧ ـ ١٢٠

المعقولة . ثم تكون قطيعة بينه وبينه كما هو شأن سلفه اسكندر دى هالا فيقرر: ان العقل الفعال ليس جوهراً مفارقاً . انه «النور المعقول للحقيقة الاولى ، المنطبعة في نفوسنا حسب طبيعتنا ذاتها « والتي تخصنا بالذات » . وعنده ايضاً ان النور في النفس لا في خارجها . واذا قام الله في بعض الاوقات بمهمة العقل الفعـــال ، فذلك من اجل الحقائق التي تتجاوز عقلنا واعطينا اياها بواسطة الوحي او ألطاف التأمل .

اما فيما يتعلق بالماهية او اعمال الملائكة ، فان هؤلاء يمكنهم ان يساعدونا باشراق يخولهم القيـام بمهمـة العقول الفعالة [١] ، في المناسبة التي تتعلق بهم .

ثم يأتي القديس بونافنتور ، الذي كان الخلف الثالث لجان دى لاروشال في جامعة باريس ، يتمسك دون تردد بالقول بان النفس في ذاتها تملك عقلها الفعال وان ليس من عقل آخر سواه .

فالله يمنح كل مخلوق الملكات التي تسمح له حقاً بان يكون صاحب فعله . وقد اختصر السيد جيلسون فكرته بما يلي : «يجب ان نعتقد دون ريب بان الشيء نفسه قائم فيما يتعلق بملكتنـــا في المعرفة ، وليكون الامر حقاً كذلك ، من الضروري ان لا نملك فقط عقلا ممكناً او منفعلا بل عقلا فعالا ايضاً يكون لنا نحن ويكون جزءاً من جوهر نفسنا بنفس الاهمية التي هي للعقل السابق [٢]»

---

(١) ـ المصدر السابق نفسه ، ١٢٩ ـ ١٣٨

(٢) ـ جيلسون ، فلسفة القديس بونافنتور ، ٣٤٨ ـ ٣٤٩ ، وفي الحاشية ص ٣٤٩ « يلاحظ ان هذه المعضلة هي حالة خاصة من معضلة الـ éducation، des formes

فهو في الجوهر نفسه يميز فقط « بين فرقين بسيطين في الوظيفة .. وظاهرتين متلازمتين لعملية واحدة [1] . فهو اذاً يقيم حقيقة المعرفة على الاشراق الآلهي [2] .

اما حالة مستشار جامعة اكسفورد السيد روبير غروستست فأصعب تحديداً . لقد اصبح اسقف لنكولن سنة ١٢٣٥ م وكتب في نفس الوقت الذي نشط فيه غليوم الاوفرني ، رسائل علمية كثيرة في البصريات والسمعيات وعلم الارصاد الجوية .. الخ ثم كتب رسائل ميتافيزيقية متعددة في الانسان ، العالم الصغير ، وفي فيض الاشياء المخلوقة ، والعقول [3] . اما طريقته في التفكير فتشير الى اثر سينوي . ونظريته في المعرفة كلها خاضعة للاشراق على طريقة القديس اوغسطين دون تسمية العقل الفعال . انه يقرر ان معرفة المعقولات تفسر بوجود او حضور مُثُل الاشياء في الذات الالهية . هذه المثل الخالقة والمشرقة في نفس الوقت هي سبب وجود الاشياء وسبب معرفتها عن طريق الفكر . والمعقولات العامة هذه غير قابلة للفساد لانها مثل الهية . ولكي يدركها الانسان ، الذي لا يعتبر عقلا محضاً ، فانه يجب ان يكون « تحت نور الحقيقة العليا . » فليست المسألة حول المهمة التي يتنكبها عقل الانسان الفعال كما ليس من تجريد في موضوع المعالجة . انه

---

(١) ـ المصدر نفسه ، ٣٥٣ مع مراجعه .

(٢) ـ برهيه ، تاريخ الفلسفة ، I ، ٦٥١ ـ ٦٥٢

(٣) ـ برهيه : المصدر نفسه ص : ٦٩١ ـ ٦٩٢

يرفض الفكرة القائلة بوجود مهمة لانواع المعقولات في المعرفة العقلية . فالتجريد بواسطة الحواس يتنازل عن مكانه لنوع من عمل الحس في النفس ، ليثيرها ويوقظها ويجبرها على الاتصال ثانية وبصورة جزئية بالاشياء التي لا يمكننا ادراكها بطريقة اخرى ، لما تفقده من حرية العمل بفضل مادة الجسم التي تعوقها وتثقلها [١] .

هذا المفهوم القديم جداً متأخر عن مفهوم اسكندر دى هالا ، انه يهمل التمييز الارسطي للعقل الفعال والعقل الممكن او المنفعل ، فلم يجازب اي اتجاه من الاتجاهات السينوية . والفكرة العامة في رأيه لا تسمح بالظن ان هذه الاتجاهات كانت مجهولة . فالتعارض بين التيارين ، تيار غليوم الاوفرني وروبير غروستست وتيار اسكندر دى هالا وجان دى لاروشل والقديس بوناڤنتور ، يظهر تعقد التقليد الاوغسطيني الذي نتج كلاهما عنه .

وفي نفس هذا الوقت كان السيد البير دى بولستاد المسمى البير الكبير يدرس في كولونيا . وتأسست مدرستان : مدرسة الدومينيكيين التي ستستلهم ارسطو بصورة مطردة في الزيادة ، ومدرسة الفرنسيسكانيين ولا سيما مدرسة اكسفورد التي بقيت امينة القديس اوغسطين .

هذا على الاقل ما كان يحكيه السيد جان بكهام ارشمندريت كنتربري سنة ١٢٨٤ م فمنحهما هذا التعارض الذي كاد يكون تاماً ، ظاناً ان الدومينيكيين كانوا يكرهون الآباء ليصدروا

(١) ـ جيلسون : لماذا انتقد القديس توماس .. ٩١ ـ ٩٦

عن الفلاسفة دون سواهم [1] . والحقيقة ان التعارض لم يكن في مثل هذا الحسم ، وكانت النظريات اكثر تعقداً ، اذ أن روبير كلدووربي الذي كان دومينيكياً ، نجح على نفس هذا الكرسي في كنتربري في إدانة بعض الموضوعات التومستية سنة ١٢٧٧م[2] اما جان بكهام فقد حاول في كتاب (مسائل النفس) التوفيق بين كل المصادر واخيراً لم يتفق مع اي واحد منها . والعقل الفعال جزء من النفس الانسانية تبعاً لاسكندر دي هالا ،فهو اذن عقل سفلي ذاك الذي يستطيع ان يجرد ويحكم ، ولكن تحت تأثير الاشراق الذي يدين له العنصر الصوري . ذلك لان الصور المعقولة تبعاً لابن سينا تبقى اسمى وانبل من العقل الذي لا يستطيع اكتسابها بنفسه . فالعقل الفعال الحقيقي الذي تصدر عنه المعرفة ويحفظ لها قيمتها هو الله كما يقول الاوغسطينيون ، بينما يؤكد ارسطو ان الانواع المعقولة مستخرجة من (الفانتاسم).واما فيما يتعلق بوحدة الفكر عند كل الناس ، فامر تابع لوحدة النور الآلهي العددية . انها حال كونها غير مخلوقة عين ذات الله وهي نفسها في كل العقول [3] وهكذا ضاعت نظرية التجريد التي كان يقول بها اسكندر دي هالا وجان دى لاروشل. كما تهافتت نظرية المعرفة السينوية ،المعروضة من قبل روجر باكون (le doctor mirabilis) .

---

(١) ـ برهيه ، المصدر نفسه ، I ، ٦٤٣

(٢) ـ برهيه ،المصدر نفسه ، I ، ٦٤٤

(٣) ـ جان روهمر ، نظرية التجريد ...III ، ١٨٠ ـ ١٨١

ولد روجر باكون بين ١٢١٠ م و ١٢١٤ م ، وكان تلميذ غروستست في اكسفورد . ثم سكن في باريس ثمـــاني سنوات حيث كتب سنة ١٢٥٠ م مسائـــل في الطبيعة والميتافيزيق الارسطيين . ثم رجع الى اكسفورد حيث انتج مؤلفاته الكبيرة. L'opus majus) ١٢٦٧ - ١٢٦٨ ثم L'opus munus L'opus tertium) فكان خصماً كبيراً للتومستية[١].

قرر باكون وجود عقل يشرق على الناس كما تصنع الشمس في عالم الاجسام ولكل الناس عقل منفعل يعمل بوحي من العقـــل الفاعل ولكن الفلاسفة وحدهم هم الذين يتجهون نحو هذا العقـل الفاعل بعادة هي اول درجـــة من الاشراق . فقد ذكر في الـ (opus majus) ان ابن سينا كتب في هذا الموضوع « اشياء رائعة ذات حقيقة بدهية » . وكلما كان الاتجاه اعنف زاد اتحاد الفكر الذي يقوم به بالعقل الفعال ليصبح احد الاذهان التي تكون بطبيعتها نادرة جداً ، كالانبياء : العقل المقدس . هذا العقل يعرف بعناية خاصة اشياء تتجاوز العلم .

ولكن هذا العرض السينوي المحض قد تلقى دفعاً جعله يترك اتجاهه الاولي : فالمساعدات الممنوحة للذهن الانساني في حركة تصاعده عنده ، هي ألطاف مسيحية[٢] . واخيراً فان هذا الاشراق

---

(١) - برهيه، المصدر نفسه . I ، ٦٩٣ - ٦٩٤ . ان التـــاريخ ١٢٦٧ - ١٢٦٨ المنسوب بواسطة برهيه الى كتاب opus majus حدد ب ١٢٦٧ بواسطة و . كارتون : التجربة الصوفية للاشراق الداخلي عند روجر باكون ، ٢١٩ .

(٢) - انظر من اجل هذا العرض كارتون : التجربة الصوفية .. ، ٢٧٨ - ٢٧٩ .

قريب من اشراق القديس اوغسطين و اما المعجمية فمعجمية ابن سينا.

ولكن روجر باكون من ناحية اخرى يقرب من ابن سينا في موضوع المعرفة العقلية الطبيعية : فالانفعالية التي يقررها للنفس الانسانية تقتضي عقلًا فعالا مفارقاً . وهو نفسه يؤكد انه اخذ ثانية بنظرية غليوم الاوفرني قـافزاً فوق الآراء « المحدثة » التي تنسب للنفس ذاتها عقلا فعالاً .انه لا يعتمد غير الاشراق [1] .وعلى هذا فهو يفسر ارسطو على طريقة الفارابي وابن سينا . ان تقديره الكبير لابن سينا قد اخضعه له وللحقائق التي وجدها عنده : خلود النفس ، نشور الاجسام ، وجود الملائكة ، الخ... كان يعتقد ان المعرفة قد ارسلت الى العالم اربع مرات : مرتين في العـبرية بصورة تامة بواسطة البطاركة والانبياء من ناحية ، والحكيم الكبير سليمان من ناحية اخرى، ومرتين بصورة غير تامة الواحدة في اليونانية بواسطة ارسطو والاخرى في العربية بواسطة ابن سينا [2] ولكنه رغم ذلك كله يميل الى البقاء في التقليد الاوغسطيني .

اما روجر مارستون الذي درس في باريس حول ١٢٧٠م . ثم علم في جامعة اكسفورد، فقد بقي محافظاً على مواقف تكاد تكون مشابهة لها وتمسك بالعقل الفعال المفارق . وينظر اليه على انه الاله المشرق الفياض الذي قال به القديس اوغسطين وقد قال : ان ابن سينا لم يرتكب غير خطأ واحد وهو أنه لم ير الله نفسه في هذا العقـل

(١) ـ كارتون : التجربة الصوفية ...،١٨٨ ـ ١٩١ ، جيلسون ، لماذا انتقد القديس توماس القديس اوغسطين I ، ٨٣ ـ ٨٤

(٢) ـ كارتون ، التجربة ... ، ٣٣٤

المفارق . ومن الممكن البرهنة على ذلك لو وفقنا بين القديس اوغسطين وارسطو مارين بالتفسير الذي كونه ابن سينا لهذا الاخير [1] وقد مدّ فيتال دوفور في القرن الرابع عشر من اثر ابن سينا واثري جان بكهام وهنري دي جان في نظرية الوجود التي سنراها وشيكاً. وفيتال دوفور علم في مونبيليه ومات وهو كردينال سنة ١٣٢٧م. اما كتاباته فقليل عارفوها . هذا بينما نجد من ناحية اخرى ان موضوعات ابن سينا الكبرى كلها معروضة في الفصول المدروسة من هذه الكتابات [2] . وكاد مارسيل فيسان يعتبر تلميذاً متأخراً لابن سينا في القرن الخامس عشر ، ومارسيل هذا يقرّب فكرة الاله المشرق التي قال بها القديس اوغسطين من عقل ابن سينا الفعال المفارق [3]. هذا ونعترف اننا لا نستطيع ان نستعرض هنا الشخصيات الثانوية التي دلت دراسة كل واحدة منها على أثر باق للفلسفة السينوية .

بقيت هذه الفلسفة بينة الظهور في الاجابات المعطاة على مشكلة المعرفة دون ان يدرك الاساتذة الذين عارضوها بعنف نصيبها من الحقيقة وذلك أثناء قرن ونصف قرن .

لكن القديس توماس وحده عمل تحليلاً اكد المستقبل صحته : فاعتمد فكرة تجريد الصور المحسوسة بواسطة الحواس ، وجعل

---

(١) ـ جيلسون ، روجر مارستون : ظـاهرة من الاوغسطينية السينوية ٣٧ - ٤٢

(٢) ـ ف . دولورم ، الكردينال فيتال دوفور : الصفحات ١٥٦ - ٣٥٧ تستعرض نص « الاسئلة الثمانية المناقشة في معضلة المعرفة » حيث ذكر ابن سينا ثماني عشر مرة .

(٣) ـ مارجان هيترمان : الاوغسطينية السينوية .

من مهمة القوة الوهمية ، الخاصة بالمعرفة الحيوانية ، موضوعاً اساسياً لعلمه في النفس . ثم انفصل عن الاوغسطينية والسينوية في نظرية التجريد : فلم يقبل القول باي عقل فعال مفارق ، ولو كان الاله نفسه.

وقد شرح هذا القديس رأي ارسطو في العقل الفعال الذي يجرد الانواع المعقولة. فجعل للملكة العقلية التي كان يوحد بها ابن سينا العقل الانساني و العقل الفاعل مهمة تهيئة الذهن الانساني لادراك الصور المعقولة.

اما فيما يتعلق بالصورة المعقولة ، التي لم اقل فيها شيئاً خوفاً من الاطالة فان القديس توماس على وفاق تام مع ابن سينا. انه يرى فيها كلية قائمة على الواقع الحقيقي : فالصورة الحاضرة في الاشيـــاء مستخرجة بعملية عقلية ، فاذا تكونت في الذهن منحها هذا الاخير الكلية [1] .

وكيف لا نفكر في الحقيقة التي تقوّم المعرفة . ان التعريف الذي اعطاه ابن سينا [2] لما كان منتشراً اثناء القرن الثالث عشر. « يفهم من الحقيقة : حالة الكلام او الشعور التي تستند الى حالة الشيء من الخارج ، عندما تلتقي معه . هذا ما كان ينسبه اسحق الاسرائيلي الى ابن سينا على الصورة الآتية : [3] veritas ... est adxquatio orationis et rerum »

وعلى هذا فانه يحق لنا ان نفكر بان التعريف المشهور الذي يعرّف الحقيقة : « adxquatio rei et intellectus » ذو صلة وثيقة

---

(١) – الكلي تبعاً لابن سينا درس في التمييز ، ٦٧ – ١٠٣

(٢) – جونجار ، مجلة العلوم الدينية والفلسفية ١٩٣٢ ، ص ٧٠٥

(٣) – ب . ديلبرت

بالسينوية .

وكان ابن سينا يقول ايضاً : « حقيقة كل شيء هي وجوده المكتسب » دارساً اياها في الاشياء لا في الذهن . هذا التعريف نفسه هو الذي اورده القديس توماس الاكويني في صورته اللاتينية في كتابيه (contra gentes) و (La somme théologique)[1]

فمن الطبيعي ان يعبر الفيلسوف بعبارات جد مناسبة وموفقة عن التقاء الوجود والمعقول الذي هو الحقيقة ، لا سيما وقد احس احساساً قوياً بتماثلهما .

*

لقد رأينا في المحاضرة الاولى كم هي وثيقة الصلة بين المعقول والوجود في الفلسفة السينوية . فلا ندهش الآن اذا انتهت بنا مشكلة المعرفة هذه الى نظرية الوجود ، التي ترك بها ابن سينا اثراً يدين له دون ريب في جانب من انتاجه كل ميتافيزيقي من المدرسيين اللاتينيين . كانت هذه النظرية ينبوعاً لابحاث دامت قرنين من السنين وقد خلد بعض نتائجها على الدهر . ونمت هذه النتائج في اتجاهين مختلفين كما كان ينبىء بذلك اتجاه الفلسفة السينوية المضاعف : فهي من ناحية تقرر فكرة تشابه الوجود بالتمييز الحقيقي بين الماهية والوجود ، ومن ناحية اخرى تميل في نظريتها في تكون العالم الى وحدة الموجود[2] .

(١) –(cont. gent. 1 .I,C.L X et sum.theol. I^{a}, q.XVI, art. I,c).

(٢) – انظر هنا ص : ٢٢ – ٢٣ في الهامش .

وبما ان هذه النظرية قد رفضها الغرب بالاجماع فان فكرة الوحدة لم تنبث من خلال هذه الطريق. ورغم ان مشكلة المعرفة قد قادت الى التمييز بين الماهية والوجود وهو لا يدخل في مفهومها، فان هذه المشكلة نفسها قد فتحت الطريق امام دانس سكوت الى الوحدة وهو مار بمعرفة الوجود كما ظن انه فهمها.

هذا وسنلقي نظرة على هذين التيارين ذوي الاثر السينوي متبعين في ذلك الترتيب الزمني، ومعنى هذا ان نبحث اولا كيف شرح التمييز ثم كيف تأسست الوحدة السكوتيستية. وجملة القول ان دراسة ابن سينا كفيلسوف للوجود تأتي بعد دراسته كصاحب نظرية في المعرفة.

لقد رأينا آنفاً ان غليوم الاوفرني قد ادخل عندنا هذا التمييز الرئيسي بين الماهية والوجود، فأدرك بذلك مرة واحدة عقدة مسألة الوجود كلها. ثم تبعه روبير كروستست. اما اسكندر دى هالا فلم يلتفت لفتها، وكذلك جان دى لاروشل، فمزجا هذا التمييز مع التمييز بين المادة والصورة. لكن القديس بونافنتور لم يتمسك بها، لانه يضع مادة - روحية حقاً - حتى في الملائكة. والمركب من المادة والصورة هو اهم عنده بكثير من المسألة السابقة ١.

واما البرت الكبير، الذي لا يريد الاقرار بوجود اية مادة في الملاك او اية بساطة تامة في المخلوقات، فيخلص من هذه الطريق الى التساؤل عما اذا كانت العقول المحض مركبة من ماهياتها والوجود

---

(١) Roland - Gosselin, le « De ente et Essentia » de S. Thomas d'Aquin 81

الذي اكتسبته من الخالق . وهناك بدهية بوياس التي لاحظها غليوم الاوفرني ، وهى تتمثل في حقل التجسيم . وزيادة على ذلك فان الـ quo est في الموجودات المركبة من المادة والصورة لا يستخرج من الصورة فالمسألة باقية على غموضها .

اما فيما يتعلق بالملاك فان التعبير محدد جداً بصورة ضرورية ، لانه لا يمكن ان يكون فيه مركب آخر .

ان الطريق التي اختارها البرت هي طريق سينوية ، فالملاك ليس واجباً في ذاته . هذا البسيط الممكن هو الماهية (quod est) والماهية الممكنة هذه متحققة فعلاً ولكن عن طريق الوجود الواجب

ثم يعمم بعد ذلك متفقـــاً مع ابن سينا ويصرح : بان الـ (quod est) والـ (esse) يختلف احدهما عن الآخر في كل موجود واجب بغيره فاصطلاحا بوياس يحلان احدهما وراء الآخر مكان اصطلاحي ابن سينا : الماهية والوجود . ان الماهية او الـ quod est والـ esse ليسا شيئاً واحداً الا في واجب الوجود ، كرر ذلك بعد الفيلسوف العربي .

وفكرة البرت لم تركز بصورة مطلقة . اما رسالته (somme de théologie) فقد اعطت الـ (quo est) معنى المبدأ الصوري ، بينما هي تتمسك في مكان آخر بالمعنى السينوي [1] .

والقديس توماس الاكويني هو الذي سيحدد بدقـــة وضبط التمييز بين الماهية والوجود .

والواقع انه عالج الموضوع على طريقة اسلافه بتعريف تعبيري بوياس

(١) – المصدر نفسه ، ، ١٧٢ - ١٨٢

وذلك في كتبه الاولى ، منذ شرحه على كتاب الـ sentences الاول . « ان quod est هو ذو الوجود » ، والماهيـــة مأخوذة كموضوع للوجود . اما الـ Quo est فانه يمكن ان يكون الصورة ، وبما انه يتعذر تطبيق هذا المعني عـــلى العقول المحض التي تمثل الـ quod est ماهيتها ،فمن الافضل اخذ الـ Quo est بالمعنى الاعم ، الذي يمكن تطبيقه على العقول كما يطبق عـــلى الموجودات المركبة من المادة والصور: انه الـ esse ،أي الوجود. ولما تم هذا التوافق اهمل القديس توماس هذه الاصطلاحات البالية لقدمها وفضل استعمال كلمتي : esssentia او quidditas ، وesse. هذه هي الاصطلاحات التي استعملها نقلة ابن سينا . وهي تمثل جزءاً اساسياً من المعجمية التومستية منذ ظهور (de Ente et Essentia) اما الفكرة التي يعبران عنها فهي سينوية خالصة [1] .

وقد استعار القديس توماس من ابن سينا تحليل فكرة الماهية الممكنة لا الواجبة في الموجودات ليبرهن على التمييز بين الماهية والوجود ، فالموجود الضروري هو الذي تكون ماهيته ووجوده شيئاً واحداً او عين ذاته . انه يحدد ابن سينا في مسألة التقريب بين التركيب (ماهية ــ وجود) والتركيب (قوة ـ فعل) وذلك بتمييز دقيق بين امكانيتي الماهية والمادة . فاما المادة فلا يمكن ان تكون دون صورة ، بينما تستطيع أكمل الصور ان تكون دون مادة . كما انه عدل وصحح ، بخلاف ابن سينـــا ، فكرة الممكن في

---

(١) ــ المصدر نفسه ١٨٥ ــ ١٨٧

كتابيه (de Potentia et le contra Gentes) [1] ، فلاحظ ان المادة لا تميل بذاتها الى اللاوجود رغم انها قد تفسد بتقبلها لصور مختلفة وبعبارة اخرى لا تقبل الصور المحض لان شيئاً من ذلك لا يمكن ان يحدث . وهكذا يعارض ابن سينا الذي كان يوجه الماهيات ـ هي ايضاً ـ الى اللاوجود . اما القديس توماس فيعتمد كالقديس البرت على طبيعة العقول المحض ليزداد تحديداً ثم يقرر ان هذه الموجودات التي لا تقبل الفساد بطبيعتها لا تنفك موجودة الا ان يحرمها الله وجودها ، هذا مع العلم انه يستطيع ان يمنح اجسامنا الفانية وجوداً خالداً .

فبينا يحاول ابن سينا توثيق الترابط بين الماهية والوجود في جانب الخلق والتكوين ، اذا به يميز بينهما من وجهة نظر عرضية حتى انه يتجاهل ما تستمده الماهية من الوجود ، اما القديس توماس فيرفض تقرير ان الوجود عرض بسيط ، فالموجود بصورة مادية ملموسة . انه يجاوز الحد السينوي بوعي للواقع اكثر عمقاً [2] .

ولكنه يؤمن كابن سينا بوجود فارق حقيقي لا منطقي فقط . ويشهد على ذلك رأيه في تكون الملائكة من الماهية والوجود ، لان

---

(١) المصدر نفسه ١٩٠

(٢) ان مواقف ابن سينا وابن رشد والقديس توماس على التتابع قد درسها جيلسون ، التومستية ، الطبعة الرابعة ١٩٤٢ ، ص : ٥٢ - ٥٨ « لقد استطاع القديس توماس ان يمحو الخلاف القائم بين ابن سينا وابن رشد بان يتصاعد بتصميم الوجود العام الاساسي المشترك بينهما . فالقديس توماس لا يعارض واحداً منهما ، ولكنه يجاوزهما حتى يصل الى جذر الوجود » – ٥٨ .

شخصية الملاك هي طبيعته مضافاً اليها شيء آخر – الوجود – وهو يشارك في تكوين هذه الطبيعة ويؤلف معها كلاً، وموجوداً واحداً[1].

هذا ما كان يعلمه البرت في وضوح اقل . ولا يسعنا ان ننسى بان فكرة ابن سينا مشابهة تماماً لفكرتها فيما يتعلق بالعقول المحض . فالتمييز عنده حقيقي بمقدار ما هو عند الفيلسوفين الغربيين . وهذه حجة اخرى على عدم قصر تمييزه بحدود الحقل المنطقي ، كما رأينا آنفا من زاوية اخرى [2] وقد فهمها غليوم الاوفرني وجان دى لاروشل كما فهمها شراحها المتأخرون . والحقيقة ان هذين العنصرين يقابلان عنده حقيقتين مختلفتين رغم انهما متحدتان في مركب واحد دون ان يتحقق كل منهما على حدة ابداً .

والحقيقة ان موضوعات قليلة جداً حظيت باكثر من هذا التأكيد والوثاقة عند القديس توماس . فهي ماثلة منذ انتاجه الاول ، كما كرس لها ايضاً مناقشته الاستطرادية الاخيرة . ثم فصل الرأي فيها مطولا في فصل (la somme contre les gentils) من كتابه (la somme thèologique) وكم من مرة اعتبرت قاعدة لاحكامه المنطقية وحججه العقلية ؟ ذلك لان كتبه كلها قد اشارت اليها [3]

انه من الصعوبة ان نتحدث عن تأثير ابن سينا على القديس

---

(١) رولان جوسلان – المصدر نفسه – ١٩٢ – ١٩٣

(٢) انظر هنا ص ٤١ والحاشية . فرولان جوسلان يقرر هو ايضاً : « ان المدى الايجابي الذي تشتمل عليه عند ابن سينا هو فقط تبديله اياها في الملائكة بمركب من المادة والصورة دون ان يبعدها عن البساطة الالهية) Le De Ente..., xx

(٣) انظر فهرست النصوص المذكورة حول هذه المسألة بواسطة . ر . ب رولان جوسلان ، Le De Ente ٢١٣ – ٢١٥ . اننا لا نورد هنا المراجع الضرورية لانها لا يمكن ان تكون شاملة .

توماس، لان عبقرية هذا القديس قد استخدمت معطيات مختلفة جداً مع محافظتها دائماً على بصيرتها النفاذة ، التي هى المقياس والطمأنينة الفكريان ، اللذان سمحا له بوزن كل شيء دون ان يكون مقوداً به. فالمقتطفات التي يأخذها عن اللاهوتيين والفلاسفة كثيرة جداً ، وما أخذه عن ابن سينا ليس اكثرها ندرة . وقد عد السيد فورست منها ثمانية عشر في كتاب (De Ente et Essentia) فقط ، هذا خلا القسمين الثاني والثالث (La somme) [1] ، ومقتطفات اخرى لم يشر اليها مطلقاً .

ان نظرية الوجود السينوية لم تدرس فقط في المحاولة التي فصلت البحث فيها آنفاً بل في محاولات اخرى كثيرة . واشهر هذه المحاولات تلك التي تعارض هذه معارضة تامة الا وهي : وحدة الوجود . ان النص الذي اوردناه ، مؤكداً ان افكار الوجود ، والشيء الموجود ، والضروري هي اول ما كنا نعرفه ، هذا النص مهم جداً . ونحن نتبين من خلال مؤلفات ابن سينا ان فكرة قد تمثلت له بالتجربة الحسية . ولكنه يقرر مع ذلك ان الذهن الانساني يمكنه ان يدرك الوجود ولو حرم الحواس ، كالرجل المعصوب العينين والمعلق في الفضاء . ومن خلال وجهة النظر هذه تأكدت عنده اسبقية فكرة الوجود في ذهننا . كذلك شرحها دانس سكوت بصورة خاصة ، هذا وقد كان يحس بكره شخصي نحو الربط بين فعل التعقل والعمليات التي ليست فكرية محضاً .

فالوجود عنده « الموضوع المباشر والخاص للعقل » حسب تعبير

---

(١) أ . فورست . التكوين الميتافيزيقي للمشخص المادي حسب القديس توماس الاكويني ، انظر فهرست مقتطفات ابن سينا في مؤلفات القديس توماس .

السيد جيلسون [1] « مباشر » ؟ هذه الكلمة احسن برهان على انه لا يفهم جيداً مقصد ابن سينا ، فهو يضع نفسه في موقف متعارض مع موقف دليله وقائده . وسنجده ذلك وشيكاً عندما يرفض هذا الفيلسوف القول بوحدة الوجود . بينما يتجه الشرح السكوتستي اليها ، رغم محاولة صاحبه الابتعاد عنها جهده . والحقيقة انه « اذا كان الوجود موضوعاً خاصاً للعقل ، فانه يجب ان يدركه بفعل وحيد ، فيعرفه في اتجاه واحد مهما كان نوع الوجود المدرك » وستظهر النتيجة نفسها في نقطة ابعد في الطريق التي يجتازها . ان مفهوم الوجود الذي يسيطر على كل المفاهيم الاخرى اصبح عند دانس سكوت كما هو عند ابن سينا موضوعاً لعلم خاص على حدة: الميتافيزيق . وللقديس توماس نفس هـــذا الرأي . ولكنهم لا يمنحون هذا العلم الأولويات نفسها . فهل على هذا العلم – هو فقط – مهمة البرهنة على وجود الله ؟

اما ابن رشد فقد كان يعتقد ان على علم الطبيعة ان يبرهن على وجود الله ، باعتباره المحرك الاول . وكان ابن سينا ينتظر من الميتافيزيق البرهان على الموجود الواجب الضروري والسبب الاول . وتردد دانس سكوت بينهما . واخيراً تبين له ان فكرة الوجود هي الوسيلة للوصول الى الله ، والبرهنة على وجوده مع المحافظة على اسمى وارفع فكرة عنه ، اما البرهان بالمحرك الاول فلا يسمح لنا بادراكه الا من خلال آثاره [1] .

(١) – جيلسون : ابن سينا ونقطة ابتداء دانس سكوت .
(٢) المصدر نفسه ٩٨

وهنا تعترضنا مسألة خطيرة جداً : ان فكرة الوجود قد أتتنا من خلال المخلوقات ، فاذا فكرنا باستخدامها للبرهنة على وجود الله فمعنى ذلك ان الوجود يطلق على معنى الخالق والمخلوقات نفسه . ها هنا فكرة وحدة الوجود التي يتمسك بها تلاميذ دانس سكوت بينما يتجنب هو القول بها ما وسعه ذلك .

واصل هذه الفكرة على كل حال ليس عند ابن سينا . ولو فكرنا في ايجادها في نظريته في الفيض ، المعلول الاول خارجاً من الواحد المحض ، والموجودات الاخرى من المعلول الاول ، فسنتفق مع دانس سكوت على القول بان الوجود يتأكد بكل شيء في نفس المعنى ، وفي مباشرة سريعة او بطيئة .ولكن فكرة الوجود الضروري بخلاف ذلك قد قادت ابن سينا الى القول بالمشابهة [١] .

فابن سينا رغم قوله بمشابهة الوجود الضروري لا الوجود فقط يستنتج بان ضرورة الوجود ليست مشتركة عند موجودين [٢] .

ذكر ذلك في النجاة ، الاقل اشتهاراً رغم انه ترجم اواخر القرن الثاني عشر او اوائل القرن الثالث عشر [٣] . وهو غير

---

(١) – انظر هنا ، ص ٢٠ و ص ٢٢ في الحاشية . ان دانس سكوت قد احال القارىء الى هذا النص في ميتافيزيقيته، وللبرهنة على وحدة الوجود ،انظر جيلسون فيما شرحه من جهود دانس سكوت لتفادي القول بالوحدة ص ١٠٤ - ١٠٦ .

(٢) - النجاة ٢٨٢ - ٢٨٣ ، ترجمة كرم ٩٠ - ٩١

(٣) - ما سنوفو II - ٥٩ . غليوم الاوفرني والقديس توماس الاكويني.

موجود في ميتافيزيقية - الشفاء - مما يعتذر به عن دانس سكوت وقد كان بين يديه ما يشعره بما كان ينقصه . والقديس توماس لم يكن مخطئاً حين ذكر في السطر الاول من (De Ente et Essentia) النص الذي اضل دانس سكوت وهو نص معاكس تماماً لنظرية الوحدة .

وقد حافظ دانس سكوت في كل حال على هذا الاتجاه للبرهنة على وجود الله . لقد استند الى خصائص الوجود الميتافيزيقية ، وقرر ان الاولية في هذا النظام تقتضي اللانهاية ، وقد كان يتساءل عما اذا كان يوجد بين الموجودات شيء لا نهائي موجود بالفعل .

اما القديس توماس فقد اختار على عكس ذلك كبرهان اول وجود المحرك الاول ، المستخرج من طبيعة ارسطو ، ثم سار الى ابعد من ذلك بان اقترض من الميتافيزيقية فكرة السبب الاول للحركة . ثم جاوزهما بان جعل الله عين المحرك الاول . انه اذاً متفق مع ابن سينا ودانس سكوت في اعتبار البرهنة على وجود الله من خصائص الميتافيزيق رغم اختلاف نقطة ابتدائه [١] . وقد وقف قريباً من ابن سينا في برهانيه الآتيين .

اما الاول فقد استخرجه من فكرة العلة الفاعلة ثم كرر حجة الفيلسوف العربي في استحالة تسلسل الاسباب حتى اللانهاية . واما فيما يتعلق بالثاني فهو سينوي خالص لانه يبتدىء من فكرة التمييز بين الممكن والضروري . وقد تحدث عن ذلك القديس اوغسطين

---

(١) - انظر جان بولس ، الصفة الميتافيزيقية للبراهين التومستية على وجود الله ١٤٣ - ١٥٣ مع احالة الى مؤلفات القديس توماس .

وبوياس . ولكنه لم يحظ عندهما بالاهمية التي حظيت بها عند الفارابي وابن سينا الذي جعل من هذا التمييز نقطة مركزية لفلسفته .

ليس من فكرة الا ونجد مصدراً لها في مؤلفات ابن سينا حتى الحجة الاثباتية الوجودية التي استعملها القديس انسلم . وقد كان هنري دي جان احد اللاهوتيين الذين ضمهم الاجتماع المنعقد في باريس سنة ١٢٧٧ م بواسطة اتيان تمبيه والذي به ادينت موضوعات فلسفية شهيرة . هذا اللاهوتي كانت نظريته في الوجود صنع النص الذي اعترف فيه ابن سينا بان الوجود هو اول فكرة خطت في عقلنا [١] . وقد استنتج كما فعل دانس سكوت ان ميتافيزيقيته يجب ان تتمركز حول فكرة الوجود . انه يقسم هذه الفكرة الى ممكن وضروري ، ثم جوهر وعرض ، وظن هو ايضاً انه وجد هنا وحدة الوجود . كما استند بعد ذلك الى فكرة الوجود هذه ، التي قرر ابن سينا انها اول ما يمثل في الذهن ، مؤملا حدوث إلهام مبهم اول الامر من الوجود الفاعل [٢] . والظاهر ان ابن سينا قد فكر في هذا الالهام ايضاً . ولكن النص الوحيد الذي يتحدث فيه عنه ليس مترجماً وهو في ظاهر الامر يفكر طبعاً في المعرفة الصوفية [٣] . واذا كان هنري دي جان يريد المرور باكثر المفاهيم عمومية و كلية فقد توهم اوهاماً مختلفة في مقصد دليله وقائده .

لقد كان لاراء ابن سينا من السيطرة والشيوع ما جعل مقتطفاتها

---

(١) ـ جان بولوس، هنري دي جان والحجة الوجودية الاثباتية ٢٧٣-٢٧٤

(٢) ـ المصدر نفسه ، ٢٩١ - ٢٩٢

(٣) ـ انظر تمييز ، ٣٣٥ - ٣٤٠

تظهر في الشرح الذي عمله المعلم اكهاردت في كولونيا في القرن الرابع عشر على كتاب الحكمة ، فقد اعتمد بين ما اعتمد عليه ، على التمييز بين الماهية والوجود [١] .

ومنذ ذلك الوقت اصبح مصير ابن سينا في الغرب مرتبطاً بالمؤلفات المشتملة على الافكار التي كانت تصدر عنه . وعلى هذا فان الكردينال كاجوتان يورده دائماً في الشرح الجميل على كتاب القديس توماس (De Ente et Essentia) ، والذي علق عليه في اكاديمية بادو في السنة المدرسية ١٤٩٣ - ١٤٩٤ . وكذلك جان دي سان توماس يورده غالباً في مذكرات الفلسفة التومستية التي اعطاها في الكالا ومدريد بين ١٦٣٠ و ١٦٤٣ ، مذكرات منشورة في مدريد ابتداء من ١٦٣٧ وكولونيا وروما ، وليون اثناء القرن السابع عشر، ثم طبعت ثانية في باريس في القرن التاسع عشر وطبعت حديثاً في تورينو ابتداء من ١٩٣٠ م تحت اسم : مذكرات فلسفية تومستية (cursus philosophicus thomisticus)

وقبل ان انتهي ، احب ان اقول كلمة عن نظرية سينوية ذات تاريخ اقصر من تاريخ النظريات السابقة وان لم تكن اقل منها اهمية . انها مبدأ الفردية (individuation) الذي عرضناه في الفصل الاول .

لقد حوربت الفردية في المادة بادىء الامر . لان النفوس كما كان يقول غليوم الاوفرني تذوب في عقل واحد متحدة بعد ان تترك الاجسام كما تتحد الجواهر اللامادية كلها ، اله ، ملائكة ،

---

(١) - ب.ج - تاري ، شرح المعلم اكهاردت على كتاب الحكمة ص، ٣٤٠

نفوس ،فلا تكون غير وجود واحد [١] . امـا اسكندر دى هالا فيقرر ان الاشياء تجد في المادة سبب تكثرها ، ولكن الاشخاص والملائكة يتميزون بعضهم من بعض بخصائص ذاتية غيرمشتركة [٢]

اما روبيرجر وستست فيقترب اكثر فاكثر من النظر السينوي : فالفردية لا تتأتى اطلاقاً من المادة فقط ، ولكل الاجسام صورة مشتركةهي الجسمية التي ،تتحد بالمادةقبل الصورة الجوهرية،وبهاتصبح المادة موضعاً للتجزؤ ، فتستقبل مقاييس غيرقابلة للحصر والتحديد ثم يضيف جروستست من عنده بان الصورة الجسمية ليست سوى النور [٣] .

ويميل باكون نحو الصورة الجسميـــة على انحاء مختلفة . فهو يسند الى الصورة مهمة خاصة في الفردية ، لان الصورة فعل ، والفعل هو الذي« يجزىء ويميز » واخيراً يرى ان مبدأ الفردية هو المادة التي ليست دون الحصر ، ولكنها (La materia signata) تعبير قريب جداً من ترجمات لاتينية كثيرة لابن سينا ، التي تفضل في هذه الاثناء استعمال (materia designata) المستعمل لنفس المعنى . ثم أخذ التومستيون كلمة (materia signata) دون ان يفهموا منها ما فهمه باكون . انها المـــادة عند هذا الفيلسوف كما هي في اقسامهـــا او كما هي في فرد مـــا . ثم لا يضع مسألة الفردية للجواهر المفـــارقة في حقل آخر لانه يقرر

«١» – رولان جوسلان ، Le De Ente

«٢» ـ المصدر نفسه ٧٦ ـ ٧٧

«٣» ـ دوهيم : نظام العالم ، ٧ ، ٥٦

ان ليس من موجود مجرد تماماً من المادة [1] . وليست هذه فكرة البرت الكبير التي عالجناها في صدد التمييز بين الماهية والمادة وذلك بدراسة معضلة الفردية في العقول المحض [2] . اما القديس توماس فيقرر ان كل عقل محض هو نوع مختلف ، وقد تبنى هـذا الرأي بجزم منذ اصدر مؤلفه ايام الشباب (Le De Ente et Essentia) ثم اكده بعد ذلك غير مرة في كتابه (La somme théologique)[3]

انه يضع هذا المبدأ في المادة ولكن لا تلك التي تقع دون الحصر باطلاق . وفي هذه الاثناء لم يقبـل اي تعديل او تراخ في نظريته في وحدة الصورة الجوهرية لكل موجود . فصورة الجسمية التي اعتمدها باديء الامر [4] ، قد ابعدت من بعد ابعاداً تاماً . وقد علّم في مناسبات كثيرة ان الفردية مدينة في وجودها للمادة، التي يسميهـا (materia signata) (quantitate interminata)

---

(١) ـ في الصور والفردية عنـــد روجر باكون انظر دوهيم ـ المصدر نفسه ٣٨٢ ـ ٣٨٤ ـ ٣٩٩ ـ ٤٠١ ، رولان جوسلان ، (Le De Ente) ٨٣ — ٨٦

(٢) — انظر فوق . ص . ١١٣ — ١١٤ ورولان جوســلان، المصدر نفسه ٩٠ — ٩٤

(٣) — رولان جوسلان ، المصدر نفسه ١٢٠ ـ ١٢١ مع الاحالة الى المراجع .

(٤) ـ رولان جوسلان . المصدر نفسه ١٠٤ مقارنـــاً نصي القديس توماس وابن سينا .

تبعاً للتعريف الذي تختصر به وجهة نظره [١] او تبعاً لتعبيره النهائي المحدد للمادة والكمية المقيسة (quantitas dimensiva) . انه يقرر ان الكمية تكفي لتلعب المادة دورها الفردي الذي كان ابن سينا يمنحها اياه عندما تضاف اليها صورة الجسمية [٢] وقد استوحى البحث الكبير نفسه ابن سينا في هذه المسألة قبل تلميذه ، ولكنه كان يترك للظروف الخارجية العناية بتحديد المادة وتهيئتها وهذه الظروف متوفرة على الطريقة السينوية [٣] .

(١) – هذا هو التعبير الذي يستعمله مؤلف (جرادت) بين المؤلفات الاخرى (Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, I) ٣٨٦ ويضاف الى ابن رشد . انظر رولان جوسلان ، (Le De Ente) ١٠٦ ، و ل . جاردى ، بعض مشاهد من الفكر السينوي في المجلة التومستية ١٩٣٩ ص ٦٩٨ حاشية 1

(٢) ـ رولان جوسلان مع المراجع ١٠٥ ـ ١٠٩ . انظر ايضاً (الفردية عند القديس توماس ١٠٩ ـ ١٢٦ و ص XVII ، حول نظرية المادة، مبدأ الفردية ، نظرية يعتقد انها مستوحاة مباشرة من ابن سينا .) يحدد القديس توماس ان الكمية المقيسة مع المادة هي مبدأ فردي. هذا والقديس منفصل كل الانفصال عن ابن سينا في مسألة « صورة الجسمية » . ويؤكد رولان جوسلان ان القديس لم يغير شيئاً في هذا المبدأ ولكنه يحدده بان استبدل تعبير الكمية المقيسة بالكمية اللامتناهية لابن رشد . انه الامتداد الذي يمنح الجوهر الفردي وجوداً غير قابل للتجزؤ ومفارقاً لكل شيء آخر ، (Le De Ente) ص ١١٧ هذا النجاح في الفكرة المعمقة ماثل بصورة ادق من حركة فكرة ابن سينا (المعكوسة) بمعنى من معاني تأملات القديس توماس الاولى ـ وقد ظهر ذلك بواسطة السيد جاردا . فمن غير المرغوب فيه ، ان التومستيين ركزوا فكرة استاذهم تحت صورة رشدية اكثر منها تومستية ـ صورة ليست تلك التي اختارها القديس على شكل نهائي. بهذا المعنى يجب تعديل ما كنا نقوله عن التميز ، ص ، ٤٧٧

(٣) ـ المصدر نفسه ، ٩٥

وعلى ذلك فنظرية وحدة الصورة لم تنتصر دون صعوبة . لقد استطاع اعنف خصوم التومستية ، روبير كلدووربي ان يحصل على الامر بادانة هذه النظرية في اوكسفورد ١٢٧٧ م [١] . وقد ادانها جان بكهام ايضاً [٢] ثم فرضت نفسها مع التومستية ، ولكن ابن سينا حافظ على امتيازه باعتباره اول من فهم معضلة الفردية الصعبة واستطاع ان يكون قريباً من حلها حلا تاماً .

●

لقد رأينا تأثير ابن سينا كم هو عريض وعميق . فليس من دراسة لاي مفكر من مفكري القرون الوسطى الا وربطت بينه وبين الفلسفة السينوية . وكلما اندفعت هذه الدراسات نحو الاعماق رأينا بجلاء اوضح ان ابن سينا لم يكن فقط منبعاً يغرفون منه بحرية بل هو احد اساتذتهم في الفكر . انه احد بضعة اعلام رجع اليهم الغرب بعد القديس اوغسطين وارسطو، وبوياس والقديس حنا داماسان . وقد نوقش وفند دون ريب ، ولكن اثره كان من القوة بحيث ان احداً من النقاد يعجز عن تحديد ما عسى يكون الفكر الغربي في القرون الوسطى لو لم يتعرف اليه .

وعلى ذلك فلا اريد ، بعد هذه السلسلة من المحاضرات ان اترك لكم اثراً هو اقرب الى الفضول التاريخي . وعندي ان هناك فائدة ضرورية حية في هذه المسائل . لقد رأيتم آنفاً باي احترام وتقدير كان يحاط شخص ابن سينا وكيف ان بريطانيين وفرنسيين

---

(١) — برهيه تاريخ الفلسفة ، I ، ٦٨٧

(٢) — المصدر نفسه ، ٦٨٧

وايطاليين والمانيين اجتمعوا متحدين على دراسته .

انني لم احدثكم عن الفلاسفة العرب الآخرين ، كالغزالي تلميذه المزعوم ، وابن رشد خصمه ، لان هذا خارج عن موضوعنـــا . ولكننا في اليوم الذي نستطيع فيه ان نستعرض اثر هؤلاء جميعاً فسيكون لنا ثبت شامل عن التعاون العربي ـ اللاتيني ، الاسلامي ـ المسيحي الذي به اعاننا الفلاسفة العرب على اكتشاف الحقيقة [١]

وقد ساعدهم المسيحيون بادىء الامر ، لان الترجمات الاولى قد صنعت بواسطة المسيحيين السوريين . ثم نقلوا الينـــا بدورهم افكاراً هيأوها هم انفسهم ، وبقيت هـذه الافكار من اثمن ما يمثله العالم الفكري للرجال جميعاً .

فلم لا نتناول اليوم بالدرس مع المسلمين عملا مشتركاً في هذا الحقل حيث نجد مرة ثانية امجاداً عزيزة علينا جميعاً ؟ لقـد جاوزنا اليوم اولئك الذين سبقوا الابحاث الغربية بقرون عـدة . ولكن هل كنا نفعل هذا كله لو لم نستفد من جهودهم التي بذلوها في هذه

---

(١) ـ هاك ما يقوله جيلسون عن التقارب الذي يمكن ان نتبينه منذ الان: «ليست الفلسفة المسيحية هي التي رجعت الى الانجيل واليونانيين فقط ، فالفيلسوف اليهودي ابن ميمون والفيلسوف الاسلامي ابن سينا تابعا من جانبهما جهـــداً موازياً لذاك الذي تابعه المسيحيون . فكيف لا يكون تشابه وثيق ، وتقارب حقيقي ، بين نظريات تستمين بنفس العناصر والمواد الفلسفية الاولى وترجع الى نفس المصدر الديني ؟ فالفلسفة المسيحية لم ترتكز في القرون الوسطى على الفلسفة اليونانية فقط ، لان اليهود والمسلمين كالقدماء قد قدموا لها خدمات لا تنسى».
(روح الفلسفة في القرون الوسطى (محاضرات جيفورد السلسلة الثانيـــة ، ١٩٣٢ ، ص ١٩٦

السبيل ، واذا كان من الممكن اليوم القاء ضوء على افكارهم الناقصة اليس في ذلك رجوع الى ما اعطونا اياه ؟

انه اذا ظهرت اليوم حركة يقصد بها توحيد الجيـــل الشرقي والغربي في دراسة المؤلفات التي تشتمل على افكار كثيرة سامية واجزاء مثلها من الحقيقة ، فان هذه الوحدة في الحقل الفكري ستتوج حتماً ما نجهد انفسنا لتحقيقه في حقل الثقافة . وكذلك في الحقول الاخرى حيث تعترضنا الصعوبات التي تتناول كياننا نفسه وحياتنا . ان انقى مناطق الفكر واصفاها لا يجب ان تبقى طويلا محلا لتباعد لا نجد فيه انفسنا جنباً الى جنب .

١١٤ - ١ = ١٩٥٠